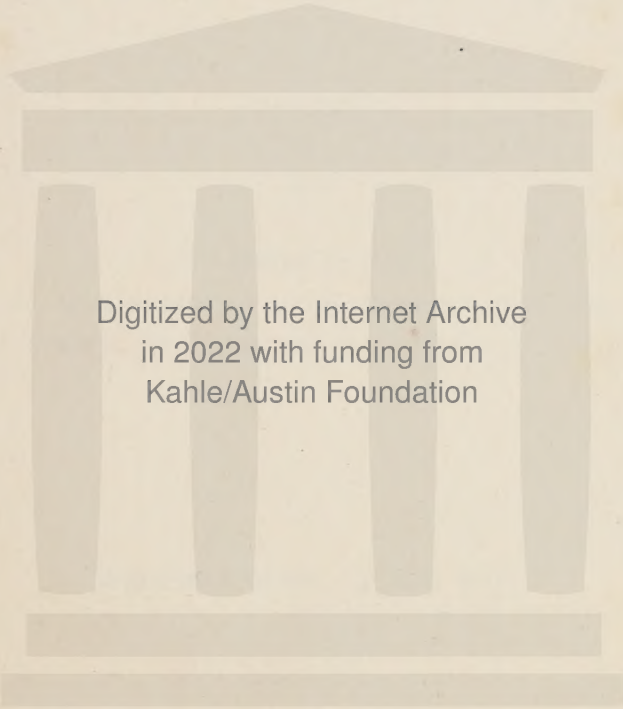




BERKELEY, CALIFORNIA



Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Dorner in Berlin,

Dr. Ehrenschlechter und Dr. Wagenmann in Göttingen,

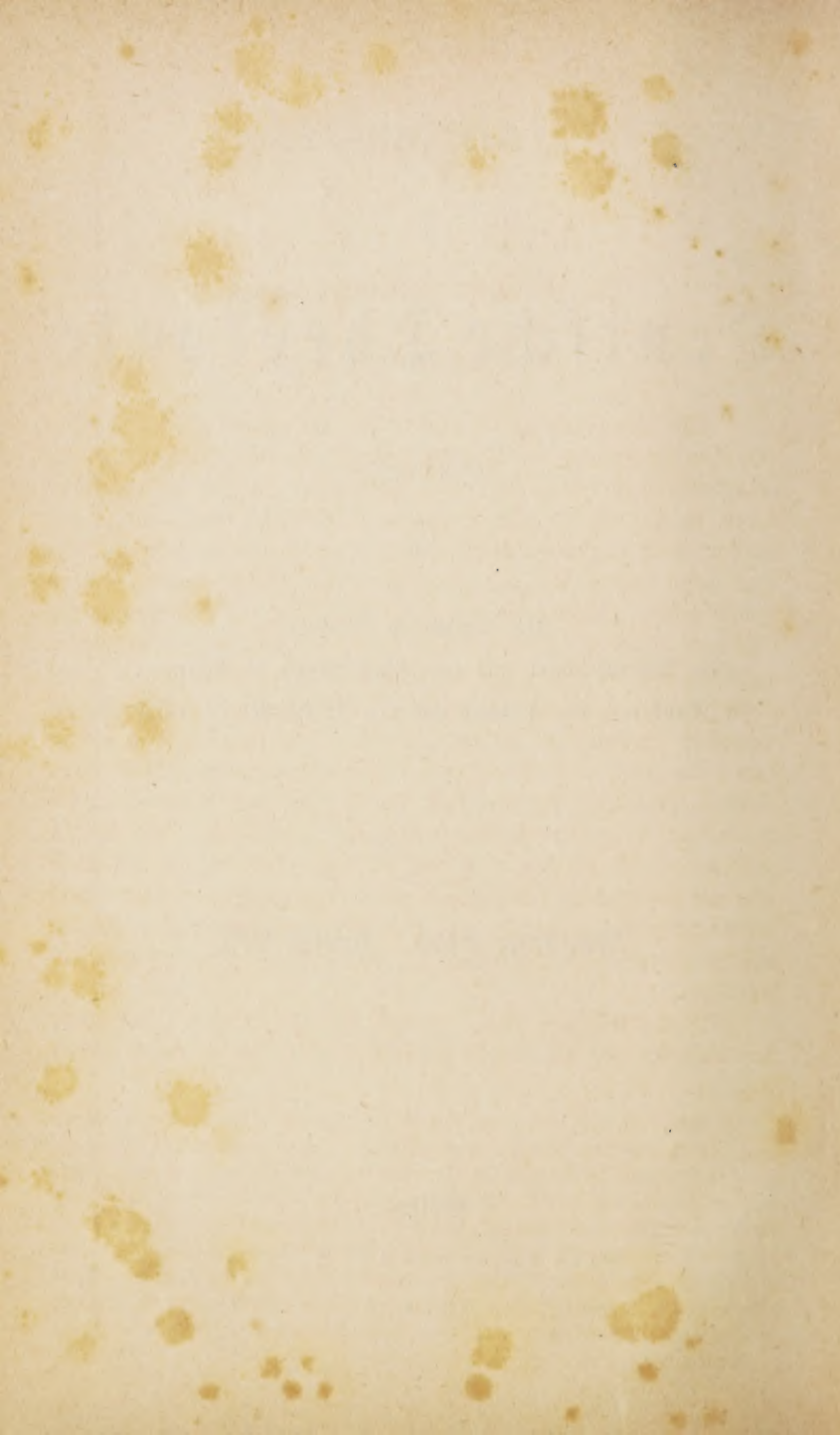
Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

Achtzehnter Band. Drittes Heft.

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1873.



Die hebräische Geschichtsschreibung. ¹⁾

Von

Dr. L. Dieckel in Tübingen.

Nicht selten treffen wir im Leben bedeutender Persönlichkeiten, oft schon im Beginn ihrer Jünglingszeit, auf Aussprüche, welche ein ungewöhnlich starkes Selbstgefühl verrathen. In fast naiver Weise reden sie so, als ob ihre gesammte Lebensarbeit dem Ganzen der Nation, nicht nur einem kleinen Kreise angehören und zu Gute kommen werde, als ob ihre Zeitgenossen auf sie als auf ragende Größen hinausschauen müßten, als ob dauernder Ruhm im Gedächtnisse der Nachwelt ihnen nicht fehlen könne. Und dieses starke Selbstgefühl vereinigt sich bei ihnen mit aufrichtigster Bescheidenheit, mit einem überraschenden Mangel an Ehrgeiz, an Eigendünkel oder gar an ordinärer Eitelkeit; ja es setzt sich sofort um und stellt sich dar in dem Bewußtsein einer hohen aber schweren Lebensaufgabe, von deren richtiger Erfüllung das Gedeihen der Nation nach einer Seite hin wenigstens wesentlich abhängt. Und die Jugendlichkeit des Selbstgefühles verräth sich durchaus nicht in der phantastischen Unklarheit über die zugewiesene Lebensaufgabe, die sie vielmehr mit überraschender Deutlichkeit erfassen, sondern nur in der naturtriebartigen Energie und der rücksichtslosen Zähigkeit, mit welcher sie das klar erkannte Ziel verfolgen.

Etwas Aehnliches zeigt sich auch bei den Völkern. Und unter den Nationen des Alterthums hat sich wohl bei keiner ein derartiges

¹⁾ Indem ich hier meine am 8. Mai d. J. gehaltene Antrittsrede veröffentliche, bin ich mir wohl bewußt, den Fachkennern gar wenig Neues zu bieten, da ja alles Eingehen in Einzelheiten der Forschung versagt war; anderen Lesern mag ein derartiger Ueberblick nicht unerwünscht sein. Eine Skizzirung des Gegenstandes vom Standpunkte der hebräischen Volksindividualität habe ich unterlassen, da diese Seite bereits von E. Schrader „(Geschichtskunde bei den Israeliten“ in Schenckels Bibelllexicon, II, 413 ff.) genügend und treffend beleuchtet ist. Eben- sowenig lag es innerhalb meiner Aufgabe, die Geschichtsbücher des A. T. nach ihrer kanonischen Bedeutung als Religionsquellen näher zu schildern.

Selbstgefühl so stark ausgeprägt wie bei dem Volke Israel; bei keinem steht es äußerlich angesehen in so grossem Mißverhältnisse mit der GröÙe und der politischen Bedeutung. Gleichwohl hat das stille Urtheil, hat der Gang der Weltgeschichte solchem Selbstgeföhle zum größten Theile Recht gegeben. So gewiß der religiöse Glaube vollends als ethischer Monotheismus sich als einer der kräftigsten Motoren der menschlichen Bildung erwiesen hat und, wie wir täglich wahrnehmen, noch heute das Leben gewaltig beeinflusst, so gewiß gebührt dem Volke weltgeschichtliche Bedeutung, aus dessen SchooÙe die wichtigsten Religionen der neueren Culturvölker hervorgegangen sind. Jenes Selbstgefühl oder genauer jene feste Ahnung weltgeschichtlicher Bedeutung spricht sich schon frühe so aus, daß Israel der erstgeborne Sohn Gottes sei unter den Völkern der Erde (2. Mose 4, 22). Doch gestaltet sich diese vergleichende Reflexion deutlicher erst ziemlich spät, erst kurze Zeit vor dem babylonischen Exile, welches das Volk unwiederbringlich seiner politischen Freiheit beraubte. Da sagte ein Prophet, indem er das alte Gesetz in neuer höherer Verkärung predigt im Namen des großen Gesetzgebers Mose, es gebe kein herrlicheres Volk auf Erden als das erwählte Volk Israel. Aber er erblickt diese Herrlichkeit theils in den Offenbarungen Gottes und in den weisen Gesetzen, theils in der großen Aufgabe Israels, ein heiliges Volk zu sein. In stärksten Ausdrücken steuert er dem Wahne, als liege die GröÙe Israels in seiner großen Zahl — im Gegentheil, es sei das kleinste unter den Völkern — oder etwa in seiner Güte und Gerechtigkeit. Vielmehr habe Gott nur aus freier Liebe, nur um seinen mit den Vätern geschlossenen Bund treu zu bewahren, gerade dies sonst hartnäckige und widerspenstige Volk zu seinem Eigenthum erkoren. Auch alle andere Propheten betonen immer nur die Gnade Gottes, die GröÙe der Aufgabe, die Höhe der Verpflichtungen, wenn sie von der Erwählung Israels reden. Erst in der nachexilischen Zeit als der religiöse Geist immer tiefer sank, als das Volk seiner hohen Aufgabe vergaÙ, sie zu erfüllen immer untüchtiger wurde, erst da ist jenes gesunde keusche Selbstgefühl ausgeartet in widrigen Nationaldünkel, in jenen Ahnenstolz unkräftiger Epigonen, der bekanntlich schon bei den Römern die stärksten Aeußerungen der Antipathie hervorrief. Aber ein schwerer Irrthum ist es, jenes edle Selbstbewußtsein, einen der mächtigsten Hebel religiös-sittlichen Aufschwunges, von Anfang an mit diesem Dünkel zu identificiren.

Raum werden wir fehlgehen, wenn wir in jenem gesunden rich-

tigen Selbstgefühle auch die Quelle für die eigenthümliche Erscheinung suchen, daß unter allen Völkern des Alterthums Israel wohl am frühesten eine aus dem Volke selbst hervorgegangene Geschichtsschreibung im höheren Sinne des Wortes aufzuweisen hat. Denn daß ächthistorische Kunde in reicherer Fülle überliefert wird, und daß dieselbe schon sehr frühe sich in schriftlichen Werken niederschlägt, das setzt ja nothwendig die instinctive Ueberzeugung voraus, es handle sich bei dem Geschehen, bei den eigenen Erfahrungen um etwas, was hinausliegt über der unmittelbaren Gegenwart, um Etwas, das werthvoller sei als das individuelle Volksinteresse und darum in hervorragender Weise würdig der Aufbewahrung. In religiöser Beleuchtung stellt sich dieser Gedanke so dar, daß derselbe Gott, der Israel zu seinem Eigenthum erwählt habe, dieses sein Volk auch fernerhin leite und führe, nicht nur zu Glück und Heil, sondern auch zu heilsamer Demüthigung und sittlicher Läuterung, um einst ein Segen zu sein für die Völker, ein weitstrahlendes Licht für die Heiden. Und von solcher Wichtigkeit erschien das geschichtliche Erleben, daß die ältesten Gesezessammlungen nicht nur einen geschichtlichen Hintergrund haben, sondern ganz hineingeflochten sind in den Rahmen einer historischen Erzählung — eine vereinzelt dastehende Erscheinung in der ganzen Religionsgeschichte.

„In der Nacht, da Israel aus Aegypten zog, ist seine Geschichtsschreibung geboren worden.“ Freilich ist dies Wort Bunsen's nur in weiterem Sinne zu bejahen; mit dem Auszuge aus Aegypten entsteht in Israel das ächthistorische Bewußtsein. Nun erst fühlte und wußte es sich als Ein Volk, trotz seiner Kleinheit in wunderbarer Weise aus der eisernen Umschlingung erlöst, mit welcher es das starke Aegypten gefesselt hielt. Jenes geschichtslose Traumleben, das es im Lande Gosen geführt hatte, erwies sich doch als eine Zeit stiller Saat. Nicht nur in mannigfachen Künsten der Kultur hatte es hier Bildungskeime in sich aufgenommen; der Sinn für gesetzhche Ordnung war hier geweckt worden. Dort führten aber auch seit Jahrhunderten die Priester die Reichsannalen und verzeichneten denkwürdige Ereignisse. Nur daß auf israelitischem Boden die Racheiferung einen völlig andern Character annehmen mußte. Dort haftete das Interesse an dem Fürsten des Landes, dem Sohne der Götter; seine Heldenthaten grub man in den Felsen, wie man sie auf Papyrusrollen verzeichnete. Hier war der geschichtsbildende Factor der Gott, der für sein Volk stritt, und sein Zweck war Heil und Gedeihen dieses ganzen Volkes.

Da lebten die alten Erinnerungen auf an jene großen Gestalten, welche die ersten Gruppen des Volkes aus dem fernen Euphratlande hinabführten, die wahren Väter der Nation, mit denen der große Gott verkehrte wie mit Freunden. Da entstanden während des mühseligen Wüstenzuges, in den Kämpfen mit den Beduinen des sinaitischen Alpengebirges, mit den Midianitern, den Moabitern und Ammonitern, in den Drangsalen der wasserlosen Wüste, wo endlich das langersehnte Wasser dem Boden entrungen ward (4. Mose 21, 17 u. 18), oder dem wilden Fels entströmte ¹⁾ — es entstanden da jene Kriegs- und Danklieder, deren Urgestalt wir freilich nur in schönen aber spärlichen Resten bewundern können und die später hie und da der Geschichtschreiber in historisches Gewand zu kleiden suchte, Josua 10, 12 u. 13. Ja, wir werden kaum irren, wenn wir sogar vereinzelte schriftliche Aufzeichnungen aus jener Zeit vermuthen, wie jenes merkwürdige Verzeichniß der Wüstenstationen 4. Mose, E. 33. Alle diese Erlebnisse schwellten zumeist den Strom der mündlichen Ueberlieferung. Gleichwohl waren sie doch nur vereinzelte Thatfachen, denen es an Continuität völlig gebrach. Aber der Mangel derselben blieb im Bewußtsein des Volkes haften. Man wußte genau, ein anderes Geschlecht, als das, welches aus Aegypten zog, hat das gelobte Land eingenommen, und diese feste Erinnerung prägte sich darin aus, daß man die Dauer der Wanderung der einer Generation von 40 Jahren gleichsetzte — mit dem Eingeständniß, daß der weitaus größte Theil dieser Zeit gleichsam geschichtslos verfloßen sei. Einzelnes ächt Geschichtliche läßt sich gleichwohl deutlich erkennen, namentlich jene gefährlichen Krisen, wo die ganze Existenz des Volkes auf dem Spiele stand — so jene Katastrophe, wo man den gewaltigen Führern den Herrscherstab zu entreißen sucht (4. Mose 16), oder wo das Volk Gefahr läuft, sich in einzelne Gruppen von Wüstenbeduinen aufzulösen (4. Mose, 14, 40 ff.), oder wo es nahe daran ist, sich völlig mit dem mächtigen Stamme der Midianiter zu verschmelzen (4. Mose, 25). Daß aber über jenem denkwürdigen Zuge noch tiefe und breite Schatten lagern, dem Blick des Forschers undurchdringlich, trotzdem, daß wir die Hieroglyphenschrift der mannigfachen Gebilde, in welche sich die mündliche Ueberlieferung ältester Zeiten zu kleiden liebt, heute ungleich sicherer lesen können als früher, das ist so natürlich, daß der Schein des Gegentheils sogar den gerechtesten Verdacht erwecken würde.

¹⁾ Vergl. Übers., durch Gosen zum Sinai. Leipzig 1872. S. 159.

Tiefere und deutlichere Spuren der Erinnerung gruben in das Bewußtsein des Volkes jene harten schweren jahrhundertlangen Kämpfe der Eroberung Kanaans. Wohlten auch im ersten Anlauf einzelne Coalitionen kanaanitischer Fürsten unterlegen sein — das hochgebildete Volk des Landes, dem es nur an politischer Einheit gebrach, um unbezwinglich zu sein, legte den Einmündern einen äußerst zähen Widerstand entgegen, namentlich in den festen Städten und in der Ebene. Auch von den Einfällen der umwohnenden Völker hatte das Volk schwer zu leiden, um so mehr als die harte Arbeit der Eroberung und der Wahrung des Besizes das Gemeingefühl des Volkes auf's stärkste lockerte, das nur in Zeiten großer Noth, unter der begeisterten Führung einzelner Helden zu schönen Stämmen aufloderte. Solche Begeisterung erzeugt auch wohl schwingvolle Lieder, wie der Siegesgesang der Debora, der freilich zugleich Zeuge ist jenes wilden Hasses, der des Gastes uralte Heiligkeit verachtend nicht den Mordhieb scheut an dem flüchtigen Feinde. Indes fehlt es auch hier nicht an dem Weihegesende, das ein dankbares Volk zu allen Zeiten, auch noch heute, seinen Lieblingshelden entgegenbringt, an jener verschönernden Sage, welche in den gerechten Vorbeer, der des Siegers Haupt schmückt, so gerne die düstigen Blüthen der Phantasie einspricht. Gleichwohl begegnen wir daneben auch jenem strengen Ernste einfachster Betrachtung in kurzen, annalistischen, chronikartigen Notizen und Berichten, welche wie ein rother Faden die Geschichtschreibung der Richterzeit durchziehen. Gerade in diesen unruhigen stürmischen Zeiten hat der Geist in stillem Sinnen sich von Neuem jenen Erzvätern zugewandt, welche als Gäste und Pilgrime dies Land durchzogen. Ihre Frömmigkeit und ihre Erfahrungen von Gottes Fürsorge lieferten für Tausende eine Quelle gemüthvollen Trostes. Woher die alte Heiligkeit jenes Haines, jenes Altars auf der Höhe, jener uralten Tamariske, jenes Brunnens, der ringsumher Segen spendete? Da haben die Väter geweilt; sie haben Gottes Stimme vernommen: sie richteten jene Denksteine auf; sie zelteten unter den heiligen Bäumen, um Boten des Himmels in ihr gastlich Zelt zu führen; sie haben mit starker Hand die räuberischen Feinde zurückgeworfen; sie waren es, an denen sich Gottes Schutz so reich bewies, als er die ehrwürdige Stammesmutter aus der Hand des Philisterrückens befreite; sie sind es, deren Gebeine ruhen in der alttheiligen Doppelhöhle bei Hebron.

Daß bereits zu jener Zeit schriftliche Aufzeichnungen einzelner

Geschichtsperioden stattgefunden haben, läßt sich mehr als wahrscheinlich vermuthen, denn sicher behaupten. Weder die Ausbildung der Sprache noch die Schreibfertigkeit — zwei wesentliche Bedingungen für alle Anfänge der Historiographie — erheben dagegen Einspruch. Denn die älteren mehr apriorischen Vorstellungen, welche den Schriftgebrauch in alten Zeiten auf das scheinbar Nothwendigste und Wichtigste einschränken wollen, passen in ihrer Abstractheit nicht für die Culturgeschichte Westasiens und sind heute antiquirt. Andererseits ist nicht zu übersehen, daß ein wenig schreibendes Volk eine unglaubliche Fülle mündlicher Ueberlieferung hegen und fortpflanzen kann, freilich ohne daß der Stoff derselben sich den Vegetationsgesetzen des Zunehmens und Absterbens, der Umbildung und selbst voller Neubildung entziehen könne, denen alle Sage unterworfen ist.¹⁾ Sehr merkwürdig ist nun, die Fähigkeit zu beobachten, mit welcher das hebr. Bewußtsein die Erinnerung an große Zeiten mit reicher Sage beharrlich festzuhalten sucht, wenn auch immer mehr davon abstirbt. Es bleiben wenigstens Namenreihen übrig und diese flicht man zusammen in genealogische Linien von 10 oder 7 Gliedern, die ihrerseits feste Anhaltungspunkte für bedeutungsvolle Erinnerungen darbieten, ganz ähnlich wie in den Manethonischen Königslisten. Diese genealogische Urform trägt den Namen Toledoth, Geschlechtsreihen und geht dann ganz in den Sinn von Origines über, selbst wenn die Fülle des Materials sich auch bedeutend mehrt. So sind als Toledoth gefaßt sowohl die Namenlisten jener vorsintfluthlichen Patriarchen, welche den letzten Rest einer uralten großen Sagenwelt repräsentiren, als auch die farben- und ereignißreiche Erzählung der Erzvätergeschichte. Freilich scheidet aus und prüft das historische Volksbewußtsein den Sagenstoff mit seiner naiven Unmittelbarkeit; allein diese mehr unbewußte Thätigkeit verräth nur die Individualität des Volksgeistes, ist aber noch weit entfernt von der kritisch sichtenden Arbeit des eigentlichen Geschichtsschreibers.

In noch viel höherem Grade als die Ausbildung von Sprache und Schrift bedingt der gesammte Zustand des nationalen Lebens die Entstehung einer Geschichtschreibung in strengerem Sinne des Wortes. Das Volk muß sich in seinen Gliedern als einheitliches fühlen, als unabhängig von drückender Oberherrschaft, vollends wenn sie auf ganzen

¹⁾ Vergl. Ewald, Geschichte des Volkes Israel. Göttingen 1864. I. S. 24 ff. E. Schrader a. a. O. II. 411 f.

Menschenaltern lastet; es muß ein Gefühl ächter Selbstständigkeit, ja wohl der Ueberlegenheit anderen Völkern gegenüber gewinnen. Schon die ersten Träger des Königthums stellten diesen Zustand in Israel her. Die ritterlichen Großthaten eines Saul einigten die Mehrzahl der Stämme; mit imponirender Macht erhob sich das gedrückte Volk und es bedurfte bald einer gewaltigen Coalition philistäischer Fürsten, um vorübergehende Triumphe zu feiern. Die siegreichen Feldzüge Davids vollendeten das Werk: das Volk, stark und geeinigt, trug seine Waffen über die Grenzen des Landes weit hinaus, so daß weite Gebiete im Norden und Osten dem Scepter des streitbaren Helden in Jerusalem huldigten. Und kaum sind jene Grundbedingungen der Historiographie hergestellt: da hat schon ein Priester oder Levit aus Juda ein ächtes Geschichtswerk geliefert, in welchem er die Anfänge der Volksgeschichte bis zur vollständigen Eroberung Kanaans darstellt. Nicht als wollte er sich weiden an der alten Größe seiner Nation. Im Gegentheil kennt er die kleinen dürftigen Anfänge wohl. Sein Bestreben geht dahin, dem neuerstandenen Reiche eine feste religiöse, sittliche und bürgerlich-juridische Rechtsbasis zu gewähren, und so gestaltet sich sein Werk zu einer Reichs- und Rechtsgeschichte Israels. ¹⁾ Nur in kurzen flüchtigen Zügen zeichnet er den Zusammenhang seines Volkes mit den großen Traditionen der Völker der Erde; in der Geschichte der Väter verweilt er mit besonderer Ausführlichkeit bei der Bundschließung mit Abraham oder bei dem Verkaufsgeschäft über die Grabhöhle bei Hebron. Sein eigentlicher Gegenstand ist die Erzählung, wie Israel durch große Gerichte und den starken Arm Jahve's aus Aegypten errettet ward, wie es am Sinai eine Reihe der bedeutendsten Gesetze empfing, denen eine zweite Reihe von Rechts- und Cultusoffenbarungen, gegeben in dem neuen Heiligthum der Stiftshütte, folgte, wie es durch die Wüste geleitet ward nicht ohne Strafen, aber auch nicht ohne reiche Erweisungen göttlicher Güte und wie es endlich unter Josua das gelobte Land eroberte und unter die einzelnen Stämme vertheilte. Die ganze Darstellung liegt weit hinaus über das elementare Gefüge bloßer Chronisten und verräth überall feste Herrschaft über den Stoff zum klaren Ziele hin. Darum eilt der Styl bald in körniger Kürze, wie im Fluge oft Bedeutsames streifend dahin, bald zögert sein Griffel und ergeht sich in gefälliger Breite; überall hat sich derselbe aber in erstaunlichem Grade von dem sprachlichen

¹⁾ Mupfeld, die Quellen der Genesis. Berlin 1853. S. 87 ff.

Typus der Ueberlieferung, der nur selten durchscheint, befreit und trägt ein ganz individuelles Gepräge. Wir spüren dasselbe sogar noch in den schriftlichen Urkunden, wie er aufnahm. Die letzte Spur des Verdachtes, als handle es sich hier um elementare Anfänge der Historiographie, beseitigt ein Blick auf seine Zusammenfassung der vor-mosaïschen Zeit. Jede Wahrnehmung von Aenderungen der religiösen Anschauung, falls nicht politische Ereignisse sie begleiten, vollends in alten Zeiten, zeugt — das wird jeder zugeben — von einem hohen Grade reflectirender Unterscheidungs-gabe. Nehmen wir das wahre aber unklare Wort Herodots aus, Homer und Hesiod hätten den Griechen ihre Götter gebildet, so ist auf griechischem wie auf römischem Boden das Bewußtsein über die allmähliche Wandelung der religiösen Vorstellungen überaus dürftig; wir müssen erst die Olympienschrift der Mythologie entziffern, ehe wir zu sicheren Ergebnissen gelangen. Unser Verfasser ist sich aber klar bewußt, daß die vor-mosaïsche Zeit, namentlich die der Erzväter, einen von seiner Gegenwart grundverschiedenen religiösen Typus trug. Und er greift nicht etwa zu der späterhin üblichen Schablone, nämlich zum Gegensatz zwischen Abgötterei und alleiniger Verehrung Jahve's. Im Gegentheil: der wahre Gott hat sich den Erzvätern so gut wie Mose offenbart, wenn auch unter anderen Namen; ja von Anbeginn der Welt an hat er treue Verehrer gehabt, wie denn der Verfasser auch überhaupt trotz seiner levitischen Abkunft von den Schranken nationaler Denkwiese wunderbar frei ist. Jene Erzväterzeit kennt nach ihm keine Altäre, selbst keine Opfer — eine freilich mehr indirecte Andeutung, ebensovienig den Unterschied zwischen reinen und unreinen Thieren, und die Verheißung kennt er nur in den Formen des Segens und des Bannes, nicht in der einer eigentlichen Prophetie. Ohne jede Klüge gehen die Erzväter Verbindungen ein, welche das spätere Gesetz rügt, wie Jacobs gleichzeitige Ehe mit zwei Schwestern. Und jene religiöse Einfachheit der patriarchalischen Zeit ist ihm nicht etwa ein erstrebenswerthes Ideal — im Gegentheil, sein Hauptzweck ruht in der Sammlung jener Gesetze, des Mosaïs-mus, durch welche jene Zustände gänzlich antiquirt werden. Sein Interesse ist mithin rein historisch und soweit geht sein geistlicher Purismus, daß er bis Moses hin selbst in seiner eigenen Erzählung, nicht nur im Munde der handelnden Personen, den ächt mosaïschen Gottes Namen Jahve fast überall vermeidet und statt dessen Elohim gebraucht, wonach er auch als der „Elohist“ in der wissenschaftlichen Terminologie erscheint. Daß er in solchem Bestreben

hie und da etwas zu weit geht, läßt sich freilich nicht leugnen — wie denn die Analogie der allgemeinen Religionsgeschichte kaum gestatten wird, Opfer und Altäre als Darstellungen des Cultus selbst für jene alte Zeit gänzlich auszuschließen. Freilich besitzen wir dies erste Werk über die Geschichte Israels nicht mehr in der handlichen Form eines Buches, wohl aber ist es in den fünf Büchern Mosis und Josua fast ganz enthalten; seine Herstellung, als der Grundschrift des Pentateuch, ist eine der glänzendsten Leistungen der kritischen Forschung innerhalb der letzten 120 Jahre, die auch durch jüngste Versuche nicht erschüttert worden ist.

Der Impuls der Davidisch-salomonischen Zeit trieb aber noch viel reichere Blüthen. Gegen das Ende derselben, um dies gleich anzufügen, hat ein zweiter unbekannter Erzähler auch eine Darstellung jener alten Volksgeschichte unternommen in leichtem gefälligen fließendem Style, dem man die Behaglichkeit dramatisch-wirkender Erzählung deutlich anmerkt. Er hat eine große Zahl namentlich solcher Ueberlieferungen gesammelt, die sich an Orte knüpften im Süden und im Norden des Stammesgebietes von Juda, deren Mittelpunkte Beerseba und Bethel waren. Leider reichen die erhaltenen Bruchstücke zu einer ähnlich eingehenden Charakteristik nicht aus. — Ihre glänzendste und reichste Bethätigung suchte aber der geschichtliche Trieb in der Darstellung der großen zeitgenössischen Geschichte. Niemand wird leugnen, daß eine solche Erscheinung ein Zeichen merkwürdig hoher Cultur ist, — befinden wir uns doch hierbei in einer Zeit, welche dem trojanischen Kriege gleichzeitig ist, tausend Jahre vor unserer Aera! David selbst scheint es gewesen zu sein, der die Anlegung besonderer Reichsannalen veranlaßte. Unter seinen Beamten finden wir einen Kanzler, der die öffentlichen Urkunden sowie die archivariischen Nachrichten verfaßte, (Susa ¹⁾ sein Name, und einen maskir oder Archivar, der jene Urkunden zusammenreichte und aufbewahrte mit Namen Josaphat. In den Büchern, die nach Samuel benannt sind, treffen wir

¹⁾ Seraja nach 2. Sam. 8, 17. Die Lesung des Namens ist bekanntlich sehr strittig. Nach 2. Sam. 20, 25 wäre es nach Ketiב: Scheja, nach Keri: Schawe, nach 1. Chron. 18, 17: Schawicha, womit Ehenius BB. Sam. S. 185 übereinstimmt. Auch Bertheau hält diese Namensform für ursprünglicher, wenigstens gegenüber 1. Kön. 4, 3, wo er Schidda heißt (Chronik S. 182). Die Entscheidung ist sehr schwierig. LXX. zu 2. Sam. 20, 25: *Sorad*, was wohl am richtigsten, woraus dann das häufigere Seraja leicht entstehen konnte. 2a 1. Kön. 4, 3 haben sie *Σηβδ*, offenbar durch Verwechslung.

unzweifelhaft Stücke aus jenen Annalen. Da haben wir eine Liste der bedeutendsten Feldzüge Sauls, an die sich genealogische Notizen anreihen, 1. Sam. 14, eine ausführlichere Erzählung der kriegerischen Unternehmungen Davids, welche hie und da ganz den semitisch-monumentalen Styl zeigen, ferner zwei fast rhytmisch gefügte kurze Schilderungen der Thaten, welche die Helden Davids vollbrachten, deren zweite mit einer Liste der bedeutendsten Heerführer Davids schließt. Der Styl dieser Annalen ist meist ganz kurz, ihr Character streng national, angehaucht von dem ächt kriegerischen Geiste, der Davids Regierung kennzeichnet. Sobald aber die Darstellung etwas freier sich ergeht, hören wir sofort den Tonfall und die Klangfarbe jener alten historischen Kriegslieder, wie sie in den Zeiten des Wüstenzuges und der ersten Eroberung Kanaans gesungen wurden, wie in jener Schilderung, da David nach heißem Kampf mit den Philistern fast verschnachend nach Wasser ruft. Drei Helden dringen in kühner Todesverachtung mitten ins Lager der Philister, schöpfen Wasser aus dem Brunnen und bringen es dem Könige. Er aber gießt es hin für Jahve als heilige Spende: er mag nicht trinken von dem Wasser, das die Helden mit Gefahr ihres kostbaren Lebens erlangten. 2. Sam. 23, 13—17.¹⁾

Die imponirende Heldengestalt Davids veranlaßte aber mehr als einen der jüngern Zeitgenossen, wahrscheinlich schon kurz nach dem Tode des großen Königs, die Geschichte desselben zu schreiben. Das eine dieser Werke hat den Hauptinhalt der Bücher Samuelis geliefert. Die Vorgeschichte Samuels und Sauls, soweit sie nicht mit David zusammenhängt, wird nur einleitungsweise dargestellt. Diese Schrift gehört unzweifelhaft zu den schönsten historischen Arbeiten, welche das Alterthum aufzuweisen hat. Welche anschauliche Lebendigkeit in der Schilderung jedes Ereignisses!²⁾ Wie fein sind die Charactere gezeichnet, selbst mit jenen ironischen Seitenblicken, die der Semit liebt! Welch' ein freudiges Behagen in der Darstellung des edeln Freundschaftsbundes von David und Jonathan! Gerade die ächt menschlich-natürliche Seite Davids, sein Edelmuth, seine gewaltige Kraft, seine Kühnheit und Klugheit, sein niederschmetternder Zorn — alles dies

¹⁾ Vergl. Delissch, der Formenreichtum der israelitischen Geschichtsliteratur S. 30 f. in d. Zeitschrift für luth. Theologie und Kirche 1870 Heft. 1.

²⁾ Vergl. Nöldeke, die alttestamentliche Literatur. Leipzig 1868. S. 48: „Die Berichte müssen zuletzt aus Kreisen herrühren, welche David persönlich sehr nahe standen.“

tritt mit wundervoller Klarheit uns entgegen. Dieser strahlenden Gestalt gegenüber entsinkt ihm der Griffel ernster Kritik: auch alles Wunderbare bleibt fern: er ist der gotterwählte Held, der die Kriege Jahve's streitet, — das Colorit ist so ausschließlich national, wie wir es nirgend sonst wiederfinden. Er schloß mit dem Bericht über das letzte Lied Davids und mit der Aufzählung der Helden — er ist es, der jene Stücke aus den Reichsannalen einfügte.

Aber von einer ganz anderen Seite empfing Davids Leben eine ergänzende Beleuchtung. Der prophetische Geist war schon unter Samuel zu neuem Leben erwacht. Dieser große Richter hat der alten rein semitischen Mantik die Wendung gegeben zur Pflege der höheren Künste in Rede und Gesang, aber auch der religiös-sittlichen Ideen und vor Allem der theokratischen Staatsleitung. Diese Wendung der alten Mantik zum neuen Prophetenthume repräsentirt Samuel in anschaulichster Weise. Seines Amtes ist es zu sagen, wo man verlaufene Esel wiederfinden mag; seines Amtes ist es, dem Volke einen König zu führen und zu salben. Wahrscheinlich hat er auch jene uraltsemitischen Weissageopfer gebracht, von denen das levitische Gesetz nichts weiß. Während man bei neuen Unternehmungen, besonders kriegerischer Art, früher das priesterliche Orakel befragte, wendet man sich jetzt an Propheten um gleichen Rath. Die Geschichte Davids zeigt diese Wendung in der augenfälligsten Art. Von nun an greifen die Propheten mächtig ein in die Geschicke des Staates. Sie müssen Weisung geben, ob ein Feldzug gerathen sei, vollends, wo es sich um heilige Dinge handelt, um Vergung der Bundeslade, um den Bau eines Tempels. Aber am größten stehen sie da, wenn sie mit der Macht sittlicher Rüge den Mächtigen dieser Erde gegenüber treten, und das kühne Wort Nathans an David: Du bist der Mann! ist der heilige Grundton geblieben, in dem bisher die berufenen Boten des höchsten Gesetzes der Fürstenwillkür die gottgewiesene Schranke vor's Auge gerückt haben. In den Vereinigungen prophetisch-begeisterter Männer, welche Samuel anregte oder belebte, hat dieser Sinn, der die Geschichte von höherer Warte prüfend überschaut, der mit seinem Ohr das stille Schreiten der göttlichen Nemesis wahrnimmt, reiche Pflege gefunden. Auf der Höhe der salomonischen Regierung hat ein prophetischer Mann, der noch einem Nathan und Gad nahegestanden, mit ernstem Worte, ungeblendet durch den Ruhm Davids und den religiösen Prunk Salomos, die Geschichte der ersten Könige, wahrscheinlich bis zum Tempelbau, geschildert. An historischer Kunst

der Einzelschilderung, wie des Gefüges der Begebenheiten, steht er jenen nationalen Erzählern wenig nach. Aber nicht des Volkes und seiner Fürsten Größe ist der Maaßstab, an dem er mißt, nicht das glänzende Gelingen kühner Unternehmungen, sondern der unverrückliche Wille Jahve's, der nicht ein mächtiges, sondern ein heiliges Volk will zu seinem Eigenthume. Vor seinem Auge erblickt der ritterliche Glanz eines Saul, und die Größe Davids strahlt ihm am schönsten da, wo sich der mächtige Fürst in Demuth beugt unter den Willen Jahve's und in tiefer Reue seine Missethat eingesteht. Daß wir aber eine solche altprophetische Quelle anzunehmen haben, dafür zeugt nicht nur der ganz verschiedene Ton in der Darstellung aller jener Berührungen von Saul und David mit den Propheten von der Darstellung der rein kriegerischen Stücke, sondern auch unzweifelhaft das Vorkommen von Doubletten, d. h. parallelen Erzählungen, namentlich bei der Entstehung des Königthums, bei Sauls Geschichte und in den Kämpfen zwischen Saul und David.

Fortan liegt die gesammte hebräische Geschichtschreibung, mit Ausnahme ihrer letzten Zweige, in den Händen der Propheten. Und wie der Prophetismus selbst gerade bei dem Verfall des Reiches, das mit der Spaltung in einen nördlichen und einen südlichen Staat begann, seine glänzendste Entwicklung nimmt, so auch die Geschichtschreibung. Noch im Vollgefühl des heilsamen Einflusses, den das Königthum auf Israels Entwicklung übte, schreibt ein prophetischer Mann im 10. Jahrhundert die Geschichte der Richterzeit mit dem Griffel eines Meisters. Aus drei Dingen leitet er die traurigen Wirrnisse jener Zeiten her — aus der mächtigen Stellung, welche die einheimischen Kanaaniter einnahmen, die erst Salomo völlig brach, aus dem Mangel einer königlichen Regierung und aus der wiederholten Verehrung der kanaanitischen Götter seitens Israels. In den beiden ersten Momenten blickt der nationale Gesichtspunct durch; durch das letzte sucht er alle jene schweren Unfälle religiös-sittlich zu motiviren, es ist die einfachste Form des prophetischen Pragmatismus, der nun den Gradmesser für die Höhe des geschichtlichen Blickes abgibt. Dabei ist der Hauptstock des Buches so geordnet, daß die Geschichte der sechs bedeutendsten Richter ausführlich erzählt wird, während die Berichte von sechs anderen in chronifartiger Kürze an dieselben anschließen. ¹⁾ Nicht lange darauf verarbeitete ein Prophet jene beiden

¹⁾ S. Delitzsch a. a. D. S. 28.

Hauptquellenschriften für die älteste Königszeit zu Einem Werke zusammen, das sich an das Richterbuch als Fortsetzung angeschlossen. Wir besitzen dasselbe heute noch fast intact in den beiden Büchern Samuels, nur daß die Erzählung erst beim Tempelbau abschloß. Dies Werk ist mit Recht als die Krone der hebräischen Geschichtschreibung bezeichnet worden; denn in geradezu einziger Weise vereinigt es klarste Darstellung mit großer geschichtlicher Treue, Anmuth, Lebendigkeit, Anschaulichkeit der Schilderung mit historischem Ueberblicke. Selbst Anfänge eines psychologischen und universalgeschichtlichen Pragmatismus ¹⁾ gewahren wir, Versuche, die Begebenheiten aus der Eigenthümlichkeit der handelnden Personen zu erklären und die Thatfachen in organische Verknüpfung zu bringen — Vorzüge, welche leider keine weitere Entwicklung gefunden haben, die aber bekunden, daß auch nach dieser Seite hin der semitische Geist wohl fähig war, mit der Historiographie der classischen Völker um die Palme zu ringen.

Wie früher die trüben und wirren Zeiten nach Josua in der Pflöge der alten Erinnerungen an die große Vorgeschichte des Volkes eine Granicung fanden, so auch in den ganz ähnlichen Verhältnissen des neunten Jahrhunderts, namentlich im nördlichen Reiche. Dort, im alten Ephraim, hatte sich ein reicher Sagenkreis entwickelt, den jetzt die kundige Hand eines hochgebildeten Propheten fixirte. Wohl ist der Verf. von der mündlichen Ueberlieferung abhängig; aber er flücht auch nur gern Weissagungen ein, welche auf die einstige nationale Größe hindeuten. Seine hervorstechendste Eigenthümlichkeit, namentlich in der Darstellung der Urgeschichte, ruht jedoch, was noch zu sehr übersehen wird, darin, daß er den reichen Ertrag der damals blühenden Weisheitslehre zur Beleuchtung der alten Ueberlieferungen verwerthet. An die Spitze seines Werkes stellt er jenen wunderbar tiefen Majchal von den ersten Menschen, der lehren sollte, wie nicht nur große Gottlosigkeit durch außerordentliche Calamitäten gestraft wird, sondern auch die unvermeidlichen Mühsale jedes Menschenlebens in der Sünde ihre Ursache haben, in jenem Hochmuth, der nach der verbotenen Frucht einer von göttlicher Vermittelung unabhängigen Erleuchtung über die religiös-sittlichen Dinge greift, die nur für höhere Wesen da ist. Er richtet sein Auge auf die allmähliche Entwicklung der Stände und beleuchtet wie bei den Kainiten, so bei den gottlosen Kanaanitern jenen polarischen Gegensatz zwischen äußerer Civilisation und religiös-sittlicher Cultur, für welchen der Semit das lösende

¹⁾ Vergl. Schrader a. a. D. S. 416.

Wort bis heute nicht gefunden hat. Wohl nimmt er in die Geschichte der Befreiung aus Aegypten Gesetzesgruppen auf, doch verweilt er lieber bei den Begebenheiten selbst, um die gewaltige Uebermacht Jahve's ins hellste Licht zu setzen.

Aber auch nach einer anderen Seite bezeichnet dies eigenthümliche Werk eine neue Phase der Historiographie. Zwar spüren wir noch vielfach die unbefangene Freude an der Schilderung der Begebenheiten selbst. Aber sie wird noch häufiger überdeckt von der paränetisch = didactischen Tendenz. Die Geschichtsschreibung erfüllt bei ihm nur halb ihren Zweck, wenn sie das Geschehene treu und schön darstellt, ja auch dann nicht ganz, wenn sie die Thaten unter das höhere Richtmaaß der religiös = sittlichen Idee beugt: erst dann genügt der Historiker sich völlig, wenn er mit seiner Darstellung belehrt und er = baut — ganz im Sinne der späteren Prophetie und jener Spruch = weisheit, welche dem altklassischen Begriffe der *φύσις* sehr nahe steht. Nun erst konnte der gesammte Sagenschatz der alten Zeit ein rechtes Volksbuch der wahren Gemeinde werden. Unser Autor, in der wissenschaftlichen Terminologie der jahvistische Erzähler genannt, hat jenes älteste Werk über die Vorzeit so zu Grunde gelegt, daß er es fast wörtlich aufnahm, — aber durch die reichste Einfügung aus den anderen Darstellungen der alten Zeiten schwoh es zu jenem großen Werke an, das uns heute in den vier ersten BB. Mose, einem Theile des fünften und einem großen Theile des Buches Josua vorliegt. Kaum ein Menschenalter vor dem Exil ist es denn zu unserem Pentateuche dadurch abgerundet worden, daß ein Prophet die alten Lehren in neuem Geiste umarbeitete und verklärte, um dem Ganzen aufs Deutlichste den Character der göttlichen Lehre, der Thora, auszudrücken.

Das Interesse des Volkes an seiner Geschichte können wir uns nicht stark genug denken. Es begnügte sich durchaus nicht mit den prophetischen Darstellungen. Jene Reichsannalen, unter David begonnen und mit großer Treue im nördlichen wie im südlichen Reiche fortgesetzt, ¹⁾ blieben keineswegs im Staube der königlichen Archive begraben, sondern wurden im Volke selbst verbreitet. Ueberhaupt haben wir uns weder im Norden noch im Süden des Landes die literarische Circulation auf wenige Papyrusrollen beschränkt zu denken

¹⁾ Vergl. 1. Könige 4, 3. 2. Kön. 18, 18. 37. 2. Chron. 34, 8. Jes. 36, 3. 22.

oder nur innerhalb kleiner prophetischer Genossenschaften. Jene Annalen wuchsen allmählig zu einem stattlichen Werke heran, welches den allgemeinen Namen trug: „Worte der Tage“ oder Zeitgeschichte der Könige von Juda und von Israel, und das den gesammten Schatz der historischen Ueberlieferung der Königszeit barg. ¹⁾ Es cursirte in Hunderten von Abschriften, welche natürlich nichts weniger als wörtlich genau übereinstimmten. Diesen Schatz haben die Exulanten hinübergerettet, da sie trauernd saßen an den Wassern Babels und an Zion gedachten, und haben daraus den Trost wehmüthiger Erinnerung an die verlorene Heimath geschöpft. Allein in den Augen der Propheten hatte dies Werk einen schweren Mangel. Es war ausschließlich nationalen Characters: Urtheile über den sittlich-religiösen Werth der Herrscher hat es schwerlich enthalten — das läßt sich aus den erhaltenen Resten deutlich entnehmen. Eine sittliche Frucht konnte eine solche Lectüre kaum schaffen. Die Geschichtsstunde erfüllte nicht ihren höheren Zweck, zur Warnung und zur Lehre zu dienen. Da unternahm es mitten im Exil ein prophetischer Mann, jene alten Bücher Samuelis fortzusetzen bis auf seine Zeit. Das historische Material entnahm er größtentheils jenem großen Annalenwerke, aber da es ihm wesentlich auf Belehrung ankam, gab er nur einen dürftigen Auszug und verwies ausdrücklich für alle weitere Kunde auf diese Quelle. So ist z. B. die lange glänzende und thatenreiche Regierung des Königs Usia mit wenigen Worten abgemacht, welche die geschichtliche Größe desselben nicht entfernt ahnen lassen. Die Urtheile schöpfte er aus der lebendigen Tradition der prophetischen Kreise. Trocken ist sein Styl, wo es die Schilderung kriegerischer Ereignisse gilt, aber sobald er prophetische Reden einflicht, ist er in seinem Elemente und die Darstellung gewinnt Kraft und Schwung. Ein besonderes Buch über Elias hat er fast ganz aufgenommen und aus einem zweiten über Elisa, das in Anekdotenform ²⁾ in den Genossenschaften der Propheten lange circulirt haben mag, fügte er Vieles in die Geschichte ein. Das ist sein Hauptaugenmerk, als die ächten Väter des Volkes nicht die Könige, sondern die Propheten zu schildern. Seine Urtheile über die Herrscher entbehren vielfach jenes großartigen Ernstes, wie ihn die Bücher der großen Propheten, eines Jesaias und Jeremias, zeigen, sondern haben bereits etwas Stereotypes an

¹⁾ S. Möldeke a. a. D. S. 51.

²⁾ Vergl. Delitzsch a. a. D. S. 35.

sich: der eine König wandelt in den Wegen Jahve's, der andere in den Sünden Jerobeams. Maafgebend ist weniger die Sittlichkeit der Handlungen selbst als die Stellung, welche die Herrscher zum Cultus einnahmen, ob sie den Götzendienst beförderten, ob sie die Höhenheiligthümer ausrotteten und dergl.; daher glänzen vor Allem die Könige Hiskias und Josias. Denn er schreibt ganz unter dem Einflusse jener Anschauung, die im Deuteronomium zur Darstellung kommt, daß es nur Ein Heiligthum im Lande geben soll, in Jerusalem. Er muß sein Werk kurz nach dem 44. Jahre der chaldäischen Herrschaft verfaßt haben.

Die Restauration des Volkes aus dem Exil erfolgte; aber nur Wenige benutzten die Erlaubniß zur Rückkehr. Gleichwohl ward bald die neue Colonie im heiligen Lande der geistige Mittelpunkt des Volkes. Die alten Schriften wurden hinübergenommen, aber dem frommen Sinne der Mehrzahl genügte nicht mehr der rein nationale Ton des großen Annalenbuches in seiner unprophetischen, fast profanen Gestalt. Noch hundert Jahre nach dem Exile ist es vorhanden — dann ist es untergegangen, weil es nicht den heiligen Stempel trug, — ein unersetzlicher Verlust für unsre Kunde nicht nur Israels, sondern auch der Geschichte ganz Vorderasiens. Doch nicht spurlos schwand es dahin. Da es allein dem veränderten Volksgeiste nicht mehr genügte, so hat etwa zur Zeit des Nehemias ein Autor zwar das prophetische Königsbuch, welches unsre BB. Sam. und Könige umfaßt, zu Grunde gelegt, aber nun fügte er in die Lücken nicht nur bedeutenden Stoff aus dem Annalenwerke, sondern auch eine Menge Berichte aus geschichtlichen Schriften der Propheten sowie zahlreiche Urkunden aus den priesterlichen Archiven. Diesem großen Sammelwerke gab er den Namen „Midrasch, d. h. Auslegung des Königsbuchs.“ Seine Entstehung ist nicht begreiflich, ohne daß wir ein noch sehr lebendiges Interesse an der alten Volksgeschichte voraussetzen; zugleich jedoch befriedigte es sowohl die prophetischen als auch die immer stärker hervortretenden priesterlichen Interessen. Wir haben uns sein Verhältniß zu dem alten Königsbuche ähnlich zu denken, wie das des jetzigen Pentateuch mit Josua zu der elohistischen Grundchrift. Wäre es uns erhalten, es böte uns einen trefflichen, wenn auch nicht ausreichenden Ersatz für jenes Annalenwerk, dessen Verschwinden es indirect herbeigeführt haben muß. Aus zwei Ursachen ist es untergegangen — einmal hinderte sein, ohne Zweifel sehr beträchtlicher Umfang weitere Verbreitung und häufige Reproduction, für's Andere ist sicherlich das all-

mäßlige Absterben des geschichtlichen Interesses daran Schuld. Hundert Jahre später verfaßte ein Priester einen Auszug aus diesem großen Sammelwerke, welcher uns heute in den Büchern der Chronik vorliegt und der im Hebräischen fast denselben Titel führt, wie die alten Annalen: Worte der Tage. Von demselben Verfasser rührt auch jene Fortsetzung des alten Königsbuches her, die wir heute als Bücher des Esra und Nehemias besitzen — Schriften, in welche eigne Aufzeichnungen memoirenartiger Natur von der Hand dieser beiden Reformatoren aufgenommen sind, deren verworrene Composition jedoch deutlich verräth, wie tief die Fähigkeit für historiographische Leistungen gesunken war. Jene Chronik bietet uns zwar Vieles, was wir auch im alten Königsbuche finden, außerdem lange Geschlechtsregister und ausführliche Listen über cultische und levitische Einrichtungen. Daneben bringt sie noch eine Fülle sehr werthvoller Notizen, welchen keine geringe geschichtliche Glaubwürdigkeit an der Stirne geschrieben steht. Allein man fühlt sehr klar, wie das geschichtliche Interesse von der paränetischen Absicht stark überwuchert wird. Der geschichtliche Stoff erscheint hier im stärksten Maaße nur als Mittel der religiösen Erbauung. Als Geschichtsquelle hat man daher die Chronik sehr niedrig angeschlagen. Gleichwohl hat man die eigenthümliche Natur dieses didactischen Pragmatismus nicht immer scharf genug erkannt, während doch von dieser Erkenntniß wesentlich die Verwerthung des Buches für den Geschichtsschreiber bedingt wird.

Die Art des einfacheren religiösen Pragmatismus, wie derselbe in den Quellschriften des Pentateuch und des Richterbuches auftritt, haben wir vorhin kurz angedeutet: wie die Verfasser Volksgeschichte schreiben, so ist hier auch das religiöse Verhalten des Volkes selbst das Maaß für die göttliche Leitung, die Ursache, aus welcher Heil und Unheil hervorgehen. Anders der exilische Verfasser des Königsbuches im engeren Sinne. Nach ihm sind die Könige für das Volk verantwortlich. An ihnen vollzieht sich die göttliche Nemesis, wenn sie in bösen Wegen wandeln. Aber der Bund Gottes mit David schützt auch die unwürdigsten Nachfolger. Die Reuchte Davids darf nimmermehr verlöschen. Es wäre ein schweres Geschick für den herrlichen Urahn selbst, wenn seine Dynastie ausgerottet werden sollte, mögen auch einzelne Glieder derselben durch ihr frevles Thun solche Strafe reichlich verdient haben. Allein der Sinn für geschichtliche Wahrhaftigkeit ist doch noch so stark ausgeprägt, daß diese religiöse Theorie vor den objectiven Thatfachen bescheiden Platz macht. Abah,

der ja die Zahbeverehrung völlig ausrotten wollte, erleidet keine Strafe; das Land trifft eine dreijährige Dürre; als er bereut, empfängt er die Verheißung, die Uebel würden nur seine Nachkommen treffen; also wie später bei dem frommen Niskias. Auch Ahas wird stark gerügt aber nicht gestraft, ebenso der gottlose Manasse, dessen Unthaten erst lange nach seinem Tode vom Volke, nicht von ihm, durchs Exil gebüßt werden. Umgekehrt werden Fürsten gelobt und erleiden gleichwohl schweres Ungemach. So muß Joas schweren Tribut an Syrien zahlen und fällt endlich in einer Verschwörung; auch Amasja empfängt das Lob eines guten Königs, wird gleichwohl gefangen und endlich ermordet; Usia that, was dem Herrn wohlgefiel und wird dennoch am Ende seines Lebens ausfällig, so daß er in einem Siechenhause wohnen muß. Der fromme König Josias fällt in einer Schlacht gegen Pharao Necho.

Ganz anders der Chronist. Nach seiner Anschauung muß die göttliche Strafe den Sünder selbst treffen.¹⁾ Weder schützt ihn die Abstammung von David, noch wird das gedrohte Unheil auf die Nachkommen übertragen oder auf das Volk: er muß persönlich büßen, ganz entsprechend der Vergeltungstheorie eines Ezechiel und Jeremias. Die Ausnahmen, die sich hier und da finden, dürften nur dem Auge des Autors entgangen sein. Aber ändert er deshalb etwa die Thatfachen um und erfindet neue? Das dürfte nur in den seltensten Fällen geschehen sein. Vielmehr wählt er aus der Masse des geschichtlichen Stoffes grade solche Thatfachen heraus, welche seiner Theorie entsprechen. Er führt also dieselben viel weniger durch mit Hülfe von Erfindungen, sondern durch geschickte historische Combination.²⁾ Die Art der Verknüpfung mag dann freilich von der historischen Kritik mit Recht beanstandet werden. So wird Rehabeam durch den Feldzug des Aegypters Sifak gestraft, der Jerusalem erobert und plündert. Abiam ist glücklich im Kampfe gegen Israel,

¹⁾ Vergl. Graf, Theol. Stud. und Krit. 1859, 3 S. 482 ff. Die geschichtl. Bücher des A. T. Leipzig 1866. S. 121.

²⁾ Sehr fein, vielleicht zu sehr verallgemeinernd, bemerkt Gracß (Beleuchtung einiger Stellen in Credus 3, 1—15, 22 in seiner Monatschrift für Geich. u. Wiss. des Judenthums 1870, Z. 111): „Der biblische Pragmatismus unterscheidet sich von dem uns geläufigen hierin, daß, während dieser sich rednerisch äußert, jener denselben Zweck auf indirectem, bildnerischem Wege zu erreichen sucht.“ Er sucht dies an jener Partie des Credus mit großem Scharfsinne durchzuführen.

weil er selbst fromm ist, nicht als Nachkomme Davids. Jerobeam wird persönlich mit jähem Tode gestraft. Assa siegt, so lange er fromm ist; als er sich mit Syrien verbündet, hat er schweren Streit und verfällt in eine schmerzhaftes Krankheit. Auch Joram endet in schrecklicher Krankheit; Philister und Araber plündern das Land. Jener Amasja, den der Verf. des Königsbuchs so lobte, hat Unglück, weil er die Götter der Edomiter angebetet hatte, und die Propheten verachtete. Sehr klar zeigt sich sein Verfahren bei Usia. Das Lob seiner Trefflichkeit bleibt im Ganzen ungeschmälert. Weshalb ward er aber aussätzig, da ja unter allen schweren Krankheiten gerade der Aussatz das deutlichste Zeichen des göttlichen Zornes war? Auf diese Frage blieb der Verf. des Königsbuchs die Antwort schuldig. Allein der Chronist combinirt damit die richtige Kunde, daß die Könige Israels und Judas sich stets volles Priesterrecht beileigten und demgemäß häufig genug im Tempel geräuchert haben. Auf seinem streng priesterlichen Standpunct ist aber der König Saie, jede priesterliche Handlung sacrilegisch. Für diese Entweihung ward er mit dem Aussatz gestraft. Das Unhistorische, genauer das Anachronistische liegt darin, daß er das Urtheil seiner Zeit über Ausübung priesterlicher Functionen auf die älteren Zeiten überträgt. Vom König Manasse erzählt der Chronist, daß derselbe lange Zeit hindurch als Gefangener des assyrischen Königs in Babel bleiben mußte. Das sieht auf ersten Blick wie Erfindung aus, da das Königsbuch darüber völlig schweigt. Er mußte für seine schweren Unthaten gestraft werden, und zugleich mußte die Verheißung an Hiskias, daß seine Söhne nach Babel kommen würden, in Erfüllung gehen. Gleichwohl wagte schon der neueste Geschichtschreiber Israels, der eine sehr strenge, mitunter beinahe fastidiöse Quellenkritik übt, nicht jene Gefangenschaft zu beanstanden. Heute bezeugen es nun assyrische Urkunden, daß Manasse wirklich als Bürgschaft für seine Vasallentreue von Assarhaddon genöthigt wurde, längere Zeit in Babylon zu residiren. Daß dieselbe aber noch bei seinen Lebzeiten ein Ende nahm und er nach Jerusalem zurückkehren durfte, motivirt der Chronist durch aufrichtige Reue — und in der That weiß die Geschichte aus dem letzten Theile seiner Regierungszeit nichts Nachtheiliges zu berichten. Der gewaltsame Tod des frommen Josias ist eine Strafe dafür, daß er das „Gotteswort“ aus dem Munde des Pharao Necho mißachtet hatte 2. Chron. 35, 22. So hat selbst in dieser Zeit, da der historische Sinn im Absterben

begriffen war, die tiefgewurzelte Achtung vor den Thatfachen die didactische Theorie noch im Zaume gehalten.

Noch einen letzten schönen Nachschöpfung trieb die hebr. Geschichtschreibung in jenen großen Tagen, da das Volk mit alter Kraft sich erhob und das schwere Joch der syrischen Dynastie abschüttelte. Die Schilderung dieser Kämpfe im ersten Buche der Makkabäer erinnern lebhaft an die Bücher Samuëlis, — aber bald erlahmt die Schwinge: das sogen. 2. Buch der Makkabäer, voll von schönen wie von abgeschmackten Veggenden, hat unter den Quellenchriften für jene große Zeit keine Stelle. Da jener trefflichen Darstellung der Makkabäerkämpfe ganz der prophetisch-didactische Zuschnitt fehlt, ward es — wir sagen mit Luther: sehr mit Unrecht — aus der Reihe der heiligen Schriften entfernt und ist uns nur in griechischer Uebersetzung aufbehalten. — Jene monographischen Darstellungen, wie die Bücher Esther, Judith und Tobit, neigen zu stark zum Novellencharacter, um in einer Skizze über hebräische Geschichtschreibung Platz finden zu können.¹⁾

Wir schließen mit einem der merkwürdigsten Denkmäler weniger der Geschichtschreibung als der historischen Anschauung, die uns das Aufblühen einer tief genialen Idee bekundet, in welcher der Pragmatismus der hebr. Historiographie seine vollste schönste Blüthe entfaltet. Sie findet sich nicht im historischen Theile des Buches Daniel, nicht in jenen dürftig verhüllten Nachbildungen speciellster Weissagung — wohl aber in dem großen apokalyptischen Gemälde, (C. 7), welches den Gang der Weltgeschichte nach ihren Hauptphasen in Einen großen sinnreichen Rahmen einfaßt. Natürlich beschränkt sich der Blick des Sehers auf Vorderasien. Dort schaut er, wie eine gewaltige Monarchie nach der andern auftaucht, das erwählte Volk bedrückt oder erlirt. Während sie aber selbst nach und nach dahinschwinden, dem gerechten Gerichte Gottes erliegend, bleibt das wunderbare Volk der göttlichen Wahl bestehen. Je schwerer die Bedrückung, um so herrlicher die Aengstung des Israels. Aus diesem Rückblick auf die Geschichte entnimmt der Seher die freudige Hoffnung, das Volk Juda werde auch aus dem schweren Drucke, mit welchem damals in dem ersten Drittel des zweiten Jahrhunderts, die syrische Macht der Seleuciden das Volk zur Verzweiflung trieb, zu früher nie geahnter Größe und Herrlichkeit erheben. Allein nicht das empirische Volk der

¹⁾ Vergl. die begeisterte Darstellung bei Böddecke a. a. O. S. 71–109.

Juden ist der Zielpunct der weltgeschichtlichen Bewegung: es ist vielmehr das Volk der Heiligen, d. h. jene religiöse Gemeinde, die zwar aus Juda hervorgeht, aber aus der Heidenwelt sich mehrt, und deren Herstellung die alten Propheten als den eigentlichen Zweck der göttlichen Weltregierung hingestellt hatten. Das ist das wahre Reich Gottes, ledig aller nationalen Schranken, nur gegründet auf die höchste Entfaltung der religiös-sittlichen Idee. So gestaltet sich die Weltgeschichte zu einem großen Drama: alle Begebenheiten gruppiren sich um große Mittelpunkte, um jene vier Weltmonarchieen — die reifste Frucht der historischen Anschauung der Prophetie. Ich brauche nicht weiter auszuführen, wie jene Idee und dieser Rahmen thatsächlich den Grundriß zu einer Universalgeschichte geliefert haben, welcher die gesammte christliche Geschichtschreibung bis in die Reformationszeit hinab beherrscht hat und aus dem sich auch die neueren Gestaltungen der Gesamtgeschichte der Menschheit entwickelt haben — das schlagendste Zeugniß für die hohe Bedeutung, welche die hebräische Geschichtschreibung in Anspruch nehmen darf.

Der Prophet Jesaja.

Ein Vortrag im evangelischen Vereine zu Hannover

von

H. Friedr. Düsterdieck, Ober-Consistorialrath.

Es giebt nur ein Buch im Alten Testamente, zu welchem unsere fromme Liebe noch stärker und unmittelbarer, als zu dem prophetischen Buche Jesaja, hingezogen wird — das ist der Psalter. Die Psalmen sind Gebete, welche die ganze Gemeinschaft der Kirche in tausendfachem Einklange der Stimmen und Sprachen nachbetet; und jede einzelne Seele, welche mit ihrem Gott reden will, findet im Psalmbuche das rechte Wort für alle Anliegen: Loben und Danken, Bitte und Fürbitte, Bekenntniß der Sünde und das gläubige Verlangen nach der Gnade der Vergebung und Erlösung, heilige Freude und heiligen Schmerz. Neben dem Psalmbuch aber ist es das Buch des Propheten Jesaja, welches in der christlichen Kirche von jeher als das unschätzbare Kleinod unter den heiligen Schriften des Alten Bundes gegolten hat. Jesaja wird der Evangelist des Alten Testaments genannt. Sein geweihter Mund hat das alttestamentliche Weihnachtsevangelium von dem Jungfrau Sohne, dem Immanuel, verkündigt, in seinem Buche steht das Charfreitags- und Osterevangelium, die wunderbare Weissagung von dem Reiden und Sterben des heiligen Knechtes Gottes, welcher dennoch in die Länge leben und die große Menge zur Beute haben soll. Und am Ziele aller wundervollen Wege Gottes zeigt uns der Prophet die ewige Vollendung, nämlich die unwiderrufliche Scheidung zwischen den Gottlosen, deren Wurm nicht stirbt, und den seligen Bürgern des neuen Jerusalems, deren Licht und Leben der Ewige selbst sein wird.

Aus dem Buche Jesaja hat der Herr den Text seiner ersten Predigt in Nazareth entnommen (Luc. 4, 17), in unserm prophetischen Buche steht eine göttliche Vollmacht für Johannes den Täufer, welcher mit der Stimme eines Predigers in der Wüste dem Herrn

den Weg bereitete (Marc. 1, 3. Joh. 1, 23), und unsere lutherische Kirche hat das Zeugniß des Propheten von seiner Berufung zum Amte, bei welcher er die Lobpreisung des dreimal Heiligen aus dem Munde der Seraphim vernahm, in ein Lied gefaßt und in die höchste Feier ihrer Gottesdienste, in die Abendmahls handlung, eingeordnet.

Selbst wenn wir von dem entscheidenden religiösen Interesse absehen könnten, würde das prophetische Buch nach seiner literarischen und ästhetischen Seite den höchsten Werth behalten. Das Buch stellt sich uns dar als das wahrhaft classische Musterbild des hebräischen Schriftthums. In vollendeter Form prosaischer und poetischer Rede, welcher die erschütternde Gewalt des Wortes nicht minder wie die zarteste Lieblichkeit und Lindigkeit zu Gebote steht, tritt uns eine unerschöpfliche Fülle der tiefsten Gedanken und der reinsten Gefühle entgegen. Wir hören das leise, Frieden bedeutende Murmeln der Quelle Siloah, aber auch das Brausen des über seine Ufer steigenden und alles überfluthenden Stromes. Jesaja ist nicht ein Mann vieler Worte; aber er hat viel zu sagen und jedes Wort trifft zum Ziel. Er wiederholt nicht, was mit einem Male genug gesagt ist; aber gegen die unaufhörlichen Sünden des unbußfertigen Volkes richtet er immer von Neuem im Namen seines Gottes Anklage und Drohung; und wenn wir dann immer wieder das Wort hören „in dem allen läßt sein Zorn nicht ab, und seine Hand ist noch ausgereckt“ (5, 25. 9, 11, 16. 20. 10, 4), so überkömmt uns steigende Angst und wir lernen uns nach einem endlichen Worte trostvoller Verheißung sehnen. Und keiner der alttestamentlichen Boten Gottes hat die freie, allgenugsame, Sünde und Tod überwindende Gnade der Erlösung tiefsinniger und zugleich mit freundlicherer Einladung dargestellt. Jesaja ist, kann man sagen, der Johannes des Alten Testaments; er ist dem neuteamentlichen Donnersohne, der aber an des Herrn Brust gelegen hat, ähnlich. Keiner der alttestamentlichen Gottesmänner hat mit der Bestimmtheit und Zuversicht, welche im Buche Jesaja sich bezeugt, den Vaternamen des Ewigen ausgesprochen (63, 16) und die Liebe desselben, die treuer als Mutterliebe ist, verkündigt (49, 15).

Das bisher Gesagte hat uns schon einen vorläufigen Blick in den Reichthum der prophetischen Gedanken, welche in dem Buche des Jesaja niedergelegt sind, gewährt. Ich betrachte es als eine Hauptaufgabe, die ernste und doch zugleich so milde Herrlichkeit jener Gedanken, welche ja Gedanken Gottes sind, die durch das erleuchtete

Herz und durch den geheiligten Mund eines auserwählten Rüstzeugs uns verkündigt werden, so anschaulich als ich vermag Ihnen darzustellen. Dies kann aber nur geschehen, wenn ich zuvor Ihnen eine, wenn auch nur kurze Schilderung der Zeitverhältnisse, unter welchen die prophetischen Reden gehalten worden sind und auf welche dieselben fortwährend Bezug nehmen, gegeben habe. Eine solche Schilderung der sittlichen, aber auch mancher andern bedeutsamen Verhältnisse, unter welchen Jesaja sein Amt zu führen hatte, muß ich deshalb zuerst versuchen. Hierbei werde ich auch das Wenige mittheilen können, was wir von der Person des Propheten wissen und was die fromme Sage hinzugethan hat.

Jesaja war der Sohn eines sonst uns unbekannten Mannes Namens Amoz, dessen Verwechselung mit Amos, dem dritten der kleinen Propheten nur auf einer Unkenntniß des Hebräischen beruht. Im Todesjahre des Königs Usia von Juda, d. h. im Jahre 759 vor Chr. Geh., wurde Jesaja zum Propheten durch die Offenbarung Gottes, welche im 6. Kapitel unseres Buches geschildert ist, berufen. Seine öffentliche Wirksamkeit reicht durch die Regierungsjahre der drei folgenden Könige von Juda, des Jotham, des Ahas und des Hiskia, hindurch. Er hat die Zerstörung des nördlichen Königreichs und seiner Hauptstadt Samaria durch die Assyrier unter Salmanassar im J. 722 erlebt. Gewiß ist auch, daß Jesaja noch bei dem Könige Hiskia war, als das assyrische Heer unter Sanherib im J. 718 Jerusalem belagerte, aber durch die jähe Hinwegraffung von 185000 Mann zur Flucht genöthigt wurde. Auch bei der Krankheit des Königs Hiskia, welchem Gott aber noch 15 Jahre zu seinem Leben hinzuthat, und bei der hiermit zusammenhängenden Gesandtschaft des damals noch zum assyrischen Reiche gehörenden Königs von Babel war Jesaja in Jerusalem anwesend und übte seinen Prophetenberuf aus. Wir haben hiernach mit Sicherheit anzunehmen, daß die öffentliche Wirksamkeit des Propheten etwa 50 Jahre lang gedauert habe. Daß er noch unter Manasse, dem Sohne und Nachfolger des Hiskia, gelebt habe, wird uns nicht bezeugt. Von der Zeit und der Art seines Todes wissen wir nichts. Eine alte Sage berichtet, daß der götzendienerische König Manasse, durch die Bußpredigten des Propheten aufgebracht, ihn habe tödten lassen wollen. Da habe eine Ceder sich geöffnet, um in ihrem Innern den Mann Gottes zu bergen. Manasse aber habe die Ceder durchsägen lassen, und als die Säge den Mund des Propheten berührt habe, welchen einst der Seraph mit der

glühenden Kohle vom himmlischen Altare geweiht hatte, da sei das Leben entflohen.

Eine andere Sage geht, daß Jesaja auf eine Zeit lang seine Prophetengabe eingebüßt habe, weil er den König Hiskia nicht vor einer Sünde, für welche dieser mit dem Aussatze bestraft wurde, gewarnt habe.

Andere Sagen, nach welchen Jesaja aus königlichem Geschlechte, ein Blutsverwandter des Königs Usia, gewesen sein und unter Hiskia hohe Staatsämter bekleidet haben soll, haben nur insofern Bedeutung, als sie der geistigen Majestät des Propheten die gebührende Anerkennung aussprechen.

Endlich habe ich hier noch zu erwähnen, daß Jesaja verheirathet war und mehrere Söhne hatte, auf deren bedeutungsvolle Namen ich nachher zurückkommen muß.

Die ganze 50jährige Wirksamkeit des Propheten ist dem Könige reiche Juda und insbesondere der Stadt Jerusalem gewidmet. Wohl schaut er von seiner prophetischen Warte aus nicht nur auf das nördliche Reich Israel, sondern auch auf die Reiche der Heiden, welche ferner oder näher im Gesichtskreise des Propheten liegen, und verkündet auch über diese den Rathschluß seines Gottes; aber alle jene fremden Reiche, vor allen andern die Weltmacht Assyrien, kommen doch nur wegen ihrer Beziehungen zu Juda und Jerusalem in Betracht, und das eigentliche Ziel der Weissagung ist das Reich Juda. Deshalb darf ich mich im Wesentlichen auf die Schilderung der Zustände in Juda und besonders in Jerusalem beschränken, indem ich jetzt zunächst versuche, den Schauplatz, auf welchem Jesaja stand und wirkte, die Zeitverhältnisse, in welche er mit seinen gewältigen Reden eingriff, das Volk und die Fürsten, an welche er gesandt war, darzustellen. Soll aber meine Schilderung Ordnung, ja soll sie Wahrheit haben und Ihnen klar verständlich werden, so muß dieselbe eine zwiefache sein, den beiden großen Theilen des prophetischen Buches, welches den Namen des Jesaja trägt, entsprechend. Der Schlußtheil des Buches, Kap. 40—66, ist nicht von Jesaja, sondern von einem uns ganz unbekannten Propheten geschrieben. Jesaja lebte und wirkte, wie wir gesehen haben, in Jerusalem; der Prophet aber, von welchem der zweite Theil unseres Buches herrührt, lebte und wirkte etwa anderthalb Jahrhunderte nach Jesaja unter den nach Babel in die Gefangenschaft geführten Juden. Das „hier“, welches 52, 5 bezeichnet wird, ist ebenso gewiß Babel, wie das „hier“ 22, 16 Jerusalem ist. Für

das wissenschaftlich begründete Verständniß der heiligen Schrift ist dies Urtheil über die beiden großen Theile unseres Buches so unzweifelhaft gewiß, wie überhaupt irgend ein Urtheil über die Wahrheit solcher geschichtlichen Thatfachen sein kann; und das volle Recht, dies Urtheil auszusprechen und geltend zu machen, nehme ich jetzt in Anspruch, nicht in dem gottlosen Sinne, als wollten wir der Schrift Meister sein, sondern mit einem in das eigene klare Zeugniß der heil. Schrift gebundenen Gewissen. Für den Glauben der Gemeinde ist übrigens jenes Urtheil insofern ganz gleichgültig, als es nicht darauf ankommt, wie der Mann geheißen habe, von welchem der zweite Theil unseres Buches herrührt, und wo und wann er gelebt habe, sondern darauf, ob der Herr ihn wirklich gesandt und zum wahren Propheten gemacht habe. Hierüber kann kein Zweifel sein. Gerade im zweiten Theile des jesajanischen Buches steht das alttestamentliche Evangelium von dem Leiden und dem unvergänglichen Leben des kommenden Heilandes und die vollkommensten Weissagungen von der wunderbaren Ordnung des neuen Heiles bis zur ewigen Vollendung hin. Der Gottesmann, welcher den zweiten Theil unseres prophetischen Buches geschrieben hat, ist dem Jesaja, den wir aus dem ersten Theile kennen, völlig ebenbürtig.

Ich halte mich nur zuvörderst an jene erste Hälfte unseres Buches, aus welcher ich nur die Weissagungen über Babel in Cap. 13, 14 u. 21, welche vielmehr in die Zeitverhältnisse des zweiten Theiles gehören, unberücksichtigt lassen muß.

Wir haben schon gehört, daß jene Weissagungen des ersten Theiles aus der Zeit vom Todesjahre des Königs Usia bis etwa zum Ende der Regierung des Hiskia herkommen. Die äußerliche Lage des Reiches Juda war während dieser ganzen Periode, mit alleiniger Ausnahme der 16jährigen Regierungszeit des Königs Ahas, eine günstige. In einem siegreichen Kriege wider Edom im Süden hatte Usia die wichtige Hafenstadt Elath wiedergewonnen; in nicht minder glücklichen Kämpfen mit den philistäischen Staaten im Westen hatte er Gath, Jabne und Asdod bezwungen und seinerseits feste Plätze innerhalb des eroberten Gebietes angelegt. Die Ammoniter im Osten hatte er tributpflichtig gemacht. So war das Reich nach allen Seiten hin gesichert; große Reichthümer flossen ihm zu. Dieser glückliche Zustand blieb unter Jotham, welcher auch wider Ammon siegreich kämpfte, und von dem mit den Syrern verbundenen nördlichen Reiche Israel, welches schon von Assur bedrängt wurde, keine

ernstliche Gefahr zu besorgen hatte. Während der Regierung des gökendienerischen Ahas wich aber der Segen Gottes von dem Reiche. Elath ging verloren an die syrischen Nachbarn. Edom und Philistää fielen ab. Wider das mit Syrien verbündete Israel, vor welchem Ahas und das ganze Jerusalem bebt, wie die Bäume beben vom Winde (7, 2), suchte der König Hülfe nicht bei dem lebendigen Gotte, sondern bei Tiglath Pilezar von Assur, eine Hülfe, welche nur mit der verderblichen Abhängigkeit von jener heidnischen Weltmacht erkauft werden konnte. Von dieser erdrückenden Verbindung mit Assur suchte Hiskia, dessen Kraft in glücklichen Kriegen mit den Philistern wieder gewachsen war und welcher insbesondere die Befestigung Jerusalems kräftig fortgesetzt hatte, sich los zu machen, wie es scheint, im Vertrauen auf die mit den Assyriern rivalisirende Macht der Egyptianer (31, 1 ff.). Aber die Folge war, daß ein assyrisches Heer in Juda verheerend einbrach. Durch einen ungeheuern Tribut, zu dessen Herbeischaffung der Tempelschatz entleert werden mußte, suchte Hiskia die assyrischen Dränger abzukaufen. Das Opfer war vergeblich. Sancherib rückte vor Jerusalem, um der Stadt Davids ein gleiches Schicksal zu bereiten, wie einige Jahre zuvor die Hauptstadt und das Reich Samarien von Salmanassar erfahren hatte. Aber noch war Gottes Stunde zum Gerichte über Juda nicht gekommen. Auf Hiskia's Gebet wurde, dem verheißungsvollen Worte des Jesaja gemäß, die Stadt wunderbar gerettet.

So war das halbe Jahrhundert, in welches die prophetische Thätigkeit des Jesaja fällt, wenn es auch an schmerzlichen Heimfuchungen nicht fehlte, doch äußerlich angesehen eine überwiegend glückliche Zeit der Macht und des Reichthums. Aber tief im Innern litt das Reich an den schwersten sittlichen Schäden. Auch die Könige, von welchen bezeugt wird, daß sie thaten, was dem Herrn wohlgefiel, vermochten es nicht, den unzünftigen Gökendienst, welchem das Volk auf den Höhen unter den grünen Bäumen huldigte, abzustellen; und während der Regierung des Ahas wurde selbst in Jerusalem der reine Gottesdienst durch die wieder eingeführten Greuel der benachbarten Heiden verdrängt. Das Volk, durch den König und die Großen des Reiches, wie durch falsche Propheten verführt, verließ seinen Gott, der es aus der Knechtschaft Egyptens erlöset, in der Wüste auf Adlersflügeln getragen und in das Land der Verheißung eingesetzt hatte, diente dem Baal und der Astarte und opferte im Feuer dem Moloch seine Kinder, wie König Ahas selber that. Welche Finsterniß des

Aberglaubens und welcher Schmutz der Sitten aber mit diesem Gögendienste in das Leben des Volkes eindringen mußte, davon empfängt man eine Ahnung, wenn man einmal einen Blick auf die schrecklichen Bilder der männlichen, weiblichen und mannweiblichen Götzen, deren Culte von den Phöniziern, den Syrern, den Ammonitern, Moabitern und anderen Nachbarvölkern entlehnt wurden, geworfen hat, Bilder, wie sie gerade in unsern Tagen aus den Höhlen und Erdlöchern des alten Moabiterlandes, wohin sie vor Jahrtausenden nach der Drohung der Propheten zu den Maulwürfen und Fledermäusen geworfen sind (2, 20. 30, 22), wieder an das Tageslicht gebracht wurden. Der Gögendienst, durch welchen das Volk seinem Gott und Herrn die schuldige Treue brach und den Bund der Verheißung, so viel an ihm war, vernichtete, brachte aber auch den furchtbaren Betrug der Wahrsager und Zeichendeuter, der Zauberer und Todtenbeschwörer mit sich. Auch in diesen Greueln wetteiferte das bethörte Volk mit den Philistern und Heiden im Osten (2, 6). So wurden die Quellen der Wahrheit und des Rechts, der Treue und der Liebe verschüttet; man vergaß des Heiligen in Israel und seines Gesetzes, man verachtete sein Gebot und trogte seiner Züchtigung; man rief „Aufruhr“ über die Straf- und Drohreden der wahren Propheten (vgl. Amos 7, 10) und brachte sie mit Gewalt zum Schweigen, man wollte nur die falschen Propheten hören, welche den Leuten predigten, nach dem ihnen die Ohren juckten (28, 9. 30, 10). So schwand die religiöse Grundlage des Volkslebens, und die unausbleibliche Folge war die sittliche Fäulniß. Man überließ sich einer leichtsinnigen, oder auch trogigen und den prophetischen Drohungen spottenden Sicherheit, indem man auf den blühenden Zustand des Reiches pochte oder (31, 1 ff.) in ebenso gottlosen wie unklugen Bündnissen Schutz suchte, einer Sicherheit, die freilich beim Herannahen einer ernstlichen Gefahr sofort dem feigsten Verzagen Platz machte. Jeder war nur auf den eignen Vortheil bedacht; der herzlosen, keinen Betrug scheuenden Geldgier, der unersättlichen Genußsucht, dem üppigen Luxus, welchem namentlich die Frauen sich hingaben, opferte man nicht nur das Recht der Wittwen und Waisen, sondern auch die kärgliche Nothdurft der Armen. Des Goldes und der Schatzkammern, der Kasse und Wagen war kein Ende (2, 7); Häuser reichte man an Häuser und Aecker an Aecker, daß kein Raum für den Armen übrig blieb (5, 8); von Elfenbein mußten die Bettstellen, ja die Palläste sein und die Betten von Damast, und neben den Winterhäusern mußte man besondere Sommer-

häuser haben (32, 13, vgl. Amos 6, 7. 3, 15). Dazu kam eine unerhörte Völlerei (22, 13. 28, 10), welcher auch die Frauen sich ergaben, und der theils lächerliche, theils schamlose Luxus der Kleidermoden. Aus den Spottreden des Jesaja könnte man einen großen Artikel für ein Modejournal entnehmen, so anschaulich schildert er uns (3, 16 ff.) die stolzen, gefallsüchtigen Töchter Zions, die mit aufgerecktem Halse, die Blicke umherwerfend, einhertrippeln, mit den goldenen Fußspangen klirren, mit seidenen Kleidern, Ueberwürfen und Mänteln angethan, die Haare künstlich geordnet und mit Kopfbunden, Schleiern und Kleinodien geschmückt, am Halse und an der Brust mit kleinen Sonnenbildern und Halbmonden, mit Amuletten und Riechfläschchen reichlich ausgestattet.

So stand es mit dem Volke, an welches der Prophet Jesaja gesandt wurde. Wir wundern uns nicht, daß der ernste Gottesmann das so sehr entartete Jerusalem mit Sodom und Gomorra vergleicht (1, 10) und die bittere Klage ausspricht, daß ein Thier die Krippe seines Herrn kennt, aber Israel in seinem Unverstande seines Gottes vergessen habe (1, 3).

Wir wollen uns nun aber die hauptsächlichsten Gedanken der prophetischen Reden, mit welchen Jesaja den eben dargelegten Verhältnissen entgegengetreten ist, genauer vergegenwärtigen.

Ein Grundgedanke ist es, der alle Reden des Propheten trägt und überall durchklingt, eine Grundwahrheit, welche die nie ermattende Triebkraft in dem ganzen Leben und Handeln des Propheten bildet: das ist die unerschütterliche Gewißheit von der Heiligkeit Gottes. Der Heilige in Israel hat den Propheten gesandt und zu seinem Amte tüchtig gemacht; im Namen des Heiligen wendet er sich an das sündige Volk (Cap. 1). Den dreimal Heiligen hört er von den himmlischen Heerschaaren preisen, als er seine Berufung empfängt (Cap. 6). Der Kern aller Sünden im Volke ist dieses, daß sie den Willen, das Gebot, den Bund des Heiligen verachten und das Wort des Heiligen verwerfen und lästern (5, 24. 30, 11 ff.); von dem Heiligen in Israel wird deshalb das verzehrende Gericht ausgehen (10, 17); aber auf den Heiligen werden auch die Augen der Besehrten schauen (17, 7) und Er wird bei ihnen geheiligt werden in Gerechtigkeit (5, 16) und sie werden jauchzen, daß der Heilige Israels groß bei ihnen ist (12, 6). Dies Bekenntniß zu Gott, dem Heiligen Israels, tönt allerdings vernehmlich genug durch das ganze Alte Testament, aber keiner der alten Gottesmänner hat es mit größerer Klarheit und

Bestimmtheit ausgesprochen und kräftiger zur Anwendung gebracht, als Jesaja. Das entscheidende Zeugniß von der Heiligkeit Jehovahs müssen wir beständig im Sinne haben, wenn wir die prophetischen Reden des Jesaja verstehen und würdigen wollen.

Was meint er aber, indem er uns den Heiligen in Israel predigt? Gott ist heilig, weil er, der in sich selbst Vollkommene, in seinem eigenen Wesen und Willen das Maß und die Regel alles Guten hat; darum bewährt sich seine Heiligkeit darin, daß er nichts vor sich und bei sich duldet, was seinem Wesen und Willen widerspricht. Er fordert: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“ (3 Mos. 11, 44). Wer böse ist, kann vor ihm nicht bleiben (Ps. 5, 5). Der Heilige ist wie ein verzehrendes Feuer für alles Unreine und Unheilige. In der Wetterwolke thronte der Heilige auf dem Sinai; nur die von ihm Berufenen konnten sich ihm nahen; jeder andere Mensch, ja jedes Thier, welches die aufgerichteten Schranken verlegt hätte, wäre dem Tode verfallen (2 Mos. 19, 12). Als Nadab und Abihu mit fremdem Feuer dem Herrn nahe getreten waren und er sie vertilgt hatte, sprach Moses: „Das ist es, das der Herr gesagt hat: Ich werde geheiligt werden an denen, die zu mir nahen“ (3 Mos. 10, 3). Und als Jesaja selbst im Geiste den Ewigen geschaut hatte, meinte er, sterben zu müssen, weil er, der Mensch unreiner Lippen, den Heiligen gesehen habe (6, 5).

Aus dem Ernste solcher Grundanschauungen ergibt sich die erschütternde Gewalt der jesajanischen Bußpredigten und der Drohungen wider die Unbußfertigen. Die Gerechtigkeit und die unausweichliche Gewißheit der göttlichen Strafgerichte stellt der Prophet dem in sicherer Lust dahinlebenden Volke vor die Augen, indem er zeigt, mit welchem Undant sie, die das auserwählte Volk sein sollten, alle Gnaden-erweisungen ihres Gottes vergelten. Wie einen Weingarten hat Er es gepflegt; aber statt der süßen Trauben bringt der Weinberg nur Heerlinge; darum wird seine Mauer niedergerissen und die Pflanzung zertreten werden (5, 1 ff.). Wie mit Wagenseilen ziehen sie selbst die Schuld und deshalb das Gericht herbei (5, 18); die bösen Werke selbst sind der Funke, welcher die Missethäter wie Spreu in Flammen setzen muß (1, 31). Schon zeigen sich dem Auge des Propheten näher und ferner die Vollstrecker des göttlichen Gerichts, Assur (5, 26, 7, 17 ff.) und Babel (39, 5). Gott ruft die Verwüster herbei; das gottvergessene Volk wird aus dem entweihten Lande (24, 5) hinweggeführt werden in die Gefangenschaft unter den Heiden. Aber dies

Gericht mit seiner Angst kann nicht das letzte Ziel der Wege Gottes mit seinem Volke sein (8, 23). Hat doch der Heilige in Israel einmal sein Volk erwählt und mit seiner unwandelbaren Verheißung begnadigt. Es kann freilich soweit mit dem halsstarrigen Volke kommen und es ist soweit mit ihm gekommen, daß nur noch die herbeste Züchtigung als das äußerste Mittel übrig bleibt, dem Worte des Ewigen Eingang zu verschaffen (28, 19); aber die Züchtigung, mit welcher der Heilige in Israel sein einmal erwähltes Volk heimsucht, kann doch, um der Treue des Ewigen willen, nicht die völlige Vertilgung, sondern nur die Läuterung und die neue Begnadigung der Gottesgemeinde zum Zwecke haben. Deshalb entgegnet Jesaja sogleich bei seiner Berufung auf die göttliche Androhung des Gerichtes über das Volk mit der hoffnungsreichen Frage; „Herr, wie lange?“ und er empfängt auch die Zusage Gottes, daß ein heiliger Same, aus welchem die neue Gemeine aufblühen soll, übrigbleiben werde (6, 11 ff.).

Hier stehen wir vor dem zweiten Grundgedanken der jesajanischen Weissagungen, wir können auch sagen, vor einer anderen Wendung, in welcher der eine, alles beherrschende Grundgedanke von der Heiligkeit des Gottes Israels sich darstellt. Denn der Heilige Israels ist auch der Heiland seines Volkes, und wenn Gott sein Volk zur Verantwortung ruft, wenn er mit ihm rechten will, so geschieht es auf dem wunderbaren Grunde der heilsamen Gnade, welche von vorn herein mit dem evangelischen Worte sich ankündigt: „Wenn Euere Sünde gleich blutroth ist, soll sie doch schneeweiß werden“ (1, 18). Dies ist eine trost- und hoffnungsreiche Freudenbotschaft, welche schon durch den Namen des Jesaja, d. h. Heil Jehovahs, dem Volke beständig vorgehalten, noch bestimmter aber in dem Namen seines ältesten Sohnes Schear Jaschub, d. h. ein Rest wird sich bekehren, ausgesprochen wird (8, 18; vgl. 7, 3. 10, 22). Die Bürgschaft aber für das neue Heil des durch die Trübsal der bevorstehenden Gerichte geläuterten Volkes liegt in dem Namen des Jungfrauensohnes, dessen Geburt dem ungläubigen Ahas als ein dunkles Zeichen hingestellt wird, während das Auge der Gläubigen, schon des Alten Testaments (Micha 5, 2), dasselbe Zeichen im weihnachtlichen Glanze leuchten sieht. Immanuel, d. h. Gott mit uns, heißt das Kind, dem das Land der Verheißung zugehört (8, 8); dies ist die Bürgschaft dafür, daß die überfluthenden Wellen, die in Juda einreißen, zu rechter Zeit wieder eingedämmt werden und nur dazu dienen sollen, die Sünden Israels abzuwaschen (4, 4. 8, 8). Mögen immerhin die heidnischen

Völkermassen, welche Gott wider sein abtrünniges Volk sendet, in ihrem gewaltthätigen Uebermuth mit ihren schon errungenen Siegen prahlen und des Sinnes sein, sie würden Davids Reich ebenso zunichte machen, wie sie Galno und Sarchemisch, Samarien und Damastus niedergeworfen haben; sie lästern nur den Ewigen, indem sie ihre eigene Kraft rühmen und ihrer eigenen Weisheit vertrauen, sie verstehen es nicht, daß sie nur wie ein gemiethetes Scheermesser sind, nur eine Ruthe, die der Zorn des Ewigen bestellt, nur ein Stecken in seiner Hand, welcher zerbrochen und weggeworfen wird, wenn er seinen Dienst gethan hat (Cap. 10). „Weil du denn wider mich tobtest, spricht Gott zu Assur, und dein Stolz herauf vor meine Thren gekommen ist, will ich dir einen Ring in deine Nase legen und ein Gebiß in dein Maul, und will dich des Weges wieder heimführen, den du gekommen bist“ (37, 39). „Raubebald, Eilebent,“ heißt ein Sohn des Propheten, durch dessen bedeutungsvollen Namen den übermüthigen Bedrängern Jerusalems die von Gott ihnen bereitete, plötzliche Niederlage angekündigt wird (8, 3). Denn die Absicht der göttlichen Züchtigungen ist nicht die Zerstörung, sondern die Beteuerung und alsdann die neue Verherrlichung des erwählten Volkes. Nur durch Gerechtigkeit kann Israel erlöst werden (1, 27). Der äußerliche, heuchlerische Gottesdienst hat für den Heiligen Israels keinen Werth (29, 13). Er hat einen Ekel an den Festversammlungen, neben welchen die alten Sünden fortbestehen; er sieht die Hände der Betenden, die mit Blut besudelt sind, nicht an (1, 11 ff.); er mag das Geplärr ihrer Lieder nicht hören (vgl. Amos 5, 23). Aber das ist eben die gewisse Hoffnung des Propheten, daß in dem Feuer des Gerichts die Schlacken verzehrt werden sollen, damit der edle Rest der Gemeinde wie reines Gold übrig bleibe (1, 25. 4, 3 f.). Der unvergängliche Stamm der Gemeinde wird, wenn auch die verdorrten Zweige und Blätter alle abgehauen werden, von Neuem ausblühen und Früchte der Gerechtigkeit bringen (6, 13). Die wunderbaren Thaten Gottes werden jenem Reste des Volkes die Augen öffnen; sie werden Einsicht lernen und den Heiligen Israels heilig halten (29, 23). Und nicht Israel allein wird dann, aus der Gefangenschaft erledigt, in sicherem Frieden wohnen, sondern auch die Heiden werden die großen Thaten Gottes erkennen, nach Zion eilen, die Wege des Ewigen lernen (2, 1 ff.), und „an demselben Tage wird Israel selb- dritte sein mit Egypten und Assur, ein Segen inmitten des Erdkreises; denn der Herr Zebaoth wird sie segnen und sprechen: Gesegnet

bist du, Egypten, mein Volk, und du, Assur, meiner Hände Werk, und du, Israel, mein Erbe" (19, 25).

Aber die hellste Spitze der jesajanischen Weissagungen haben wir jetzt noch in's Auge zu fassen: ich meine die Verheißung des persönlichen Messias. An die Person eines Heilandes, so bezeugt Jesaja, ist das neue Heil gebunden. Nicht nur die Sache des Heils, nicht nur die Wahrheit, die Ordnung, die Wirkung des Heils weissagt er, sondern die Person eines Heilandes. Aber so wunderbar diese Weissagungen auch sind, so haben sie doch, selbst von dem Standpunkte des Alten Testaments aus angesehen, eine unserm Glauben wohl verständliche und unserm Gewissen einleuchtende Seite. Nichts ist persönlicher als Sünde und Schuld. Vor dem persönlichen Gott steht der persönliche Mensch mit seiner eigenen Schuld, mit seiner Todesangst und seiner Sehnsucht nach Erlösung. Persönlich trägt er das Gericht des durch die Sünde beleidigten Gottes; deshalb bedarf er eines persönlichen Mittlers, wenn seine Sünde getilgt und ihm die Gerechtigkeit zu Theil werden soll, die auch Jesaja als die Bedingung des Friedens preist (26, 2 ff.). Wie der ganze Alte Bund durch den persönlichen Dienst des Mose, des Gesetzgebers, vermittelt war, so sollte auch der Neue Bund durch einen Propheten, wie Mose war, begründet werden (5 Mos. 18, 18 ff.). Ein König nach dem Vorbilde Davids, ein König und Priester nach der Weise Melchisedek's (Ps. 2. 110) war längst vor Jesaja's Zeit von den Propheten Israels geweissagt. Diese alten Verheißungen eines Messias bildeten das hoffnungsvolle Erbgut der alttestamentlichen Gemeinde, und die einzelnen Propheten haben dasselbe je nach ihrem besondern Berufe und Dienste immer reicher und in hellerem Lichte dargestellt. Aus dem Hause Davids, weissagt Jesaja, wird der Heiland Israels und der Heiden kommen: „Es wird eine Ruthe aufgehen aus dem Stamme Jsai's und ein Zweig aus seiner Wurzel Frucht bringen" (11, 1). Ihn schaut der Glaube des Propheten, als wenn der Ersehnte schon gegenwärtig wäre: „Uns ist ein Kind geboren, ein Sohn ist uns gegeben, welches Herrschaft ist auf seiner Schulter, und er heißt Wunderbar, Rath, Kraft, Held, Ewig-Vater, Friede-Fürst, auf daß seine Herrschaft groß werde und des Friedens kein Ende auf dem Stuhle Davids und seinem Königreich" (9, 5). Dieser Messias, welcher das sündige Volk durch Gerechtigkeit erlösen soll, wird selbst ein Gerechter vor den Augen des Heiligen in Israel sein. „Sein Wohlgefallen wird sein an der Furcht des Herrn, Gerechtigkeit

wird der Gurt seiner Nenden sein und der Glaube der Gurt seiner Nieren" (11, 5 ff.). Und nicht mit menschlicher Weisheit oder natürlicher Kraft kann er das große Werk der Erlösung vollbringen, sondern „der Geist des Herrn ruht auf ihm, der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rathes und der Stärke, der Geist der Erkenntniß und der Furcht des Herrn" (11, 1 f.). Denn durch ihn soll ja Erkenntniß und Furcht des Herrn über das heilige Land kommen, daß es damit wie mit Meereswellen bedeckt wird (11, 9). So wird er ein wunderbarer Berather seines Volkes sein, denn er weiß Rath und Hülfe wider die Sünde und ihren Fluch; so wird er als Kraft und Held, ja als „Gott-Held" sich erweisen, denn er wird nicht mit äußerlicher Gewalt, als wenn sein Reich von dieser Welt wäre, sondern mit seinem Geist und Wort die Mächte und Reiche dieser Welt niederwerfen; so wird er als „Ewig-Vater" bei dem Volke seiner Erlösten sein und bleiben und mit unwandelbarer Liebe und treuer Gnade sie leiten; so wird er als „Friede-Fürst" den seligen Frieden schaffen, dem gerechten Volke, das den Glauben bewahrt und sich auf Gott verläßt (9, 5. 26, 2 f.).

Hiermit kommen wir zu dem dritten Grundgedanken der Weissagungen Jesaja's oder zu der dritten Richtung, in welcher der eine und immer festgehaltene Grundgedanke des Propheten von der Heiligkeit Gottes sich entfaltet: das neue Heil, das der Messias seinem Volke bringt, ist Gerechtigkeit und Heiligkeit und aller zeitliche und ewige Segen, der mit Frieden und Freude über das Volk sich ergießt, ist nur eine Frucht dieser neuen Gerechtigkeit.

Das wäre allerdings eine arge Verkennung der sittlichen Grundanschauung des Jesaja, es wäre ein völliges Mißverstehen des evangelischen Charakters der ganzen alttestamentlichen Weissagung, wenn wir unsern Propheten so auffaßten, als wollte er sagen, daß die neue Gerechtigkeit, daß der fromme Wandel des bekehrten Volkes nach eigenem Verdienste seinen Lohn in der Segensfülle auch des äußerlichen Lebens finden werde. Nein, es ist die Gnade, die Warmherzigkeit des treuen Gottes, welche dem erwählten Volke das neue Heil bereitet und den Heiland sendet. Auch Jesaja bezeugt die Grundregel aller wahren Heilsordnung: „Glaubet Ihr nicht, so bleibet Ihr nicht" (7, 9) und „wer glaubt, der flieheth nicht" (28, 16). „Wenn Ihr stille bliebet, so würde Euch geholfen; durch Stillesein und Hoffen würdet Ihr stark sein. Wohl allen, die des Herrn harren" (30, 15. 18). Sind doch die Gerichte, in denen Gott sein Volk heim sucht und einen

Rest zur Buße führt, Erweisungen seiner die Sünder suchenden Gnade. Von ihm kommt der Lebensodem, welcher die Erstorbenen auferweckt (25, 19); sein Geist, der Geist der Weisheit und der Furcht des Herrn, ist es, welcher das Land mit Erkenntniß des Herrn füllt (11, 9); der Ewige, welcher in der Höhe wohnt, macht Zion voll Gerechtigkeit und Gericht, daß Heil, Weisheit, Klugheit und Furcht des Herrn des Volkes Schatz sind (33, 6); und die also begnadigte Gemeinde preist ihren Gott mit dem Bekenntniß: „Alles, was wir ausgerichten, das hast du uns gegeben“ (26, 12).

Er giebt ihnen aber vor allen Dingen Vergebung der Sünden: „Du wirfst alle meine Sünde hinter dich zurück“ (38, 17). Aller Segen, welcher der neu verherrlichten Gottesstadt zuströmt, wird mit der Verheißung begründet: „Denn das Volk, so darinnen wohnet, wird Vergebung der Sünden haben“ (33, 24). Heilig wird das in Jerusalem wieder versammelte Volk heißen (4, 3) und heilig der Weg, welcher dahin führt, daß kein Unreiner darauf gehen wird (34, 8). Die Mauern und Wehren der Stadt sind das Heil Gottes (26, 1).

Auf diesem sittlichen Grunde göttlicher Heilsordnung beruht aller andere zeitliche und ewige Segen, welcher der neuen Gottesgemeinde verheißен wird. Sind die Sünden vergeben und abgethan, um welcher willen sie den Heiden überliefert und in die Verbannung hinausgeführt wurden, so werden sie dann wieder aus den Ländern der Gefangenschaft heimgeholt und in das verheißene Erbe gebracht werden. „Die Erlöseten des Herrn werden wiederkommen und gen Zion kommen mit Jauchzen; ewige Freude wird über ihrem Haupte sein, Freude und Wonne wird sie ergreifen, und Schmerz und Seufzen wird weg müssen“ (35, 10. 11, 10). Dann ist der Riß zwischen Juda und Ephraim geheilt und die alte Eifersucht versöhnt (11, 13); ja von dem Friede-Fürsten wird ein Frieden ausgehen, an dem auch die Heiden Theil haben und welcher — mit dem Apostel zu reden — auch der seufzenden Creatur (Röm. 8, 19 ff.) ihre Erlösung bringt. Auch die Heiden werden ihre Schwerter zu Pflugschaaren und ihre Spieße zu Sicheln machen (2, 4); die Wölfe werden bei den Lämmern wohnen und die Pardel bei den Böcken liegen (11, 6). Und der Herr wird den Tod verschlingen ewiglich und wird die Thränen von allen Angesichtern abwischen (25, 8).

Solche Weissagungen zielen über die engen Grenzen der zeitlichen Geschichte und der irdischen Verhältnisse hinaus. Zeitliches und Ewiges schaut der Prophet im Geiste zusammen, wie ja denn auch das Eine

auf das Andere sich gründet. Sein erleuchtetes Auge dringt durch die Stufenfolge der Zeit und die geschichtliche Erfüllung des heilsamen Rathschlusses Gottes hinaus in die ewige Vollendung, auf das selige Ziel aller Wege Gottes; und in dem Lichte der Ewigkeit zeigt er uns die Wahrheit und den Werth aller göttlichen Offenbarungen und Großthaten Gottes an seinem Volke.

Wir wenden uns nun zu dem zweiten, nicht von Jesaja, aber von einem ihm ebenbürtigen und in mancher Hinsicht ihm ähnlichen Propheten abgefaßten Theile unseres Buches, Cap. 40—66, mit welchem wir, wie ich schon oben gesagt habe, aus dem ersten Theile die Weissagungen über Babel in Cap. 13, 14 und 21 zusammenzufassen haben.

Hier finden wir uns auf einem ganz andern Grund und Boden; wir stehen, etwa 150 Jahre nach Jesaja's Zeit, in Babel. Mit seinem Volke theilt der Prophet die schwere Trübsal der Gefangenschaft in dem unreinen Lande der stolzen Heiden. Der letzte König von Juda war nach der Erstürmung Jerusalems durch die Chaldäer, und nach der Verwüstung des Landes, an welcher auch die feindlichen Nachbarvölker, namentlich die Edomiter, Theil genommen hatten, auf der Flucht ergriffen, hatte die Ermordung seiner Söhne ansehen müssen und war, selbst geblendet, nach Babel geschleppt. Da saßen sie, die gefangenen Kinder Juda's an den Wassern zu Babel und weinten, wenn sie an Zion gedachten. Unsere Harfen — so klagt einer unter ihnen — hingen wir an die Weiden, die darinnen sind. Denn daselbst hießen sie uns singen, die uns gefangen hielten, und in unserm Heulen fröhlich sein: Lieber, singet uns ein Lied von Zion. Wie sollten wir des Herrn Lied singen im fremden Lande! Vergesse ich dein, Jerusalem, so werde meiner Rechten vergessen“ (Ps. 137).

Aber nicht alle, die in dem fremden Lande wohnten, hatten sich das heilige Heimweh nach Zion bewahrt und die Treue gegen ihren Gott behalten. Nur zu Viele ließen es sich in dem reichen, üppigen Babel wohl sein. Sie wurden reich in dem reichen Lande und wollten von einer Rückkehr nach Jerusalem nichts hören (56, 9 ff.). Sie versielen in Götzendienst, machten sich Gößenbilder, ließen in der Brunnst zu den Gößen unter alle grüne Bäume und schlachteten die Kinder an den Bächen unter den Kastanien (57, 3 ff.). Sie übten Gewaltthat und Bedrückung an ihren geringen Brüdern; ihre Hände waren

voll Blut. Sie verachteten und verfolgten die wahren Propheten Gottes, deren ernste Bußpredigten ihnen zuwider waren, aber sie hörten gern auf die Lügenpropheten und deren bethörendes Schmeichelwort. Sie trösteten auf den Gott Israels, aber ohne in heiliger Furcht ihm zu dienen; sie rühmten sich des Namens ihres Gottes und ihrer Erwählung, aber nicht in der Wahrheit und Gerechtigkeit; sie beobachteten manche äußerliche Ordnungen des Gottesdienstes, aber ihre Herzen waren fern von Gott und ihr Wandel zeigte, daß sie ein blindes, ungehorsames Volk, mit eisernem Nacken und eherner Stirne, waren (48, 1 ff. 58, 3. 59, 1. 65, 1 ff. 11).

Dennoch hatte der treue Gott des treulosen Volkes nicht vergeffen und den Bund seiner Gnade nicht hinfallen lassen. Um seines willen, um seines Namens willen reißt er seine Hände aus den ganzen Tag nach jenem ungehorsamen Volke (65, 2). Was schon Jesaja von dem wundervollen Rathschlusse Gottes verkündigt hatte, was Ezechiel, ein Genosse der Trübsale, bezeugt, das hören wir auch von unserm namenlosen Propheten, nämlich daß Gott nicht will den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe. Und schon naht sich die Stunde der Erlösung. Schon ziehet der Vollstrecker des göttlichen Gerichtes über das stolze Königreich der Chaldäer heran. Den Fürsten der Meder, den Cores, welchen der Prophet mit seinem wirklichen Namen als gegenwärtig bezeichnet, hat Gott bei seiner rechten Hand ergriffen und zu seinem Hirten und Diener bestellt; vor ihm will Gott die Heiden — nämlich die Chaldäer — unterwerfen und den Königen Babels das Schwert abgürten, auf daß vor ihm die Thüren geöffnet werden und die festen Thore nicht verschlossen bleiben (45, 1 ff. 44, 28). Herunter, Jungfrau, du Tochter Babel, setze dich in den Staub. Man wird dich nicht mehr nennen: „Du Zarte und Püßlin und Frau über Königreiche“ (47, 1 ff.). Schon fliehen die klagenden Chaldäer vor den unaufhaltsam andringenden Medern (43, 14), und das Todtenreich rüstet sich, den König von Babel zu empfangen und seinen furchtbaren Sturz zu besingen: „Du bist auch geschlagen, gleich wie wir. Deine Pracht ist herunter gefahren in die Hölle, sammt dem Klange deiner Harfen; Wotten werden dein Bette sein und Würmer deine Decke. Wie bist du vom Himmel gefallen, du schöner Morgenstern. Gedachtest du doch in deinem Herzen: Ich will in den Himmel steigen und meinen Stuhl über die Sterne Gottes erhöhen“ (14, 10 ff.).

Mitten in dieser ungeheuern Krisis steht unser Prophet; aus

dem Völkergetümmel, da das babylonische Weltreich zusammenbricht und durch das blutige Schwert des Cyrus ein neues Weltreich gegründet wird, erschallt durch den Mund unseres Propheten das feste, klare Wort göttlicher Offenbarung: „Tröstet, tröstet mein Volk! Redet mit Jerusalem freundlich und predigt ihr, daß ihre Ritterschaft ein Ende hat, denn ihre Missethat ist vergeben!“ (40, 1).

Dies ist das Thema der ganzen, großartigen Weissagung, welche den zweiten Theil unseres Buches Jesaja bildet. Es sind hier drei Gruppen der herrlichsten Gesänge in deutlicher Ordnung zusammengefügt. Jede Gruppe umfaßt neun Capitel; die beiden ersten Gruppen schließen gleichmäßig mit dem ernstesten Worte: „Die Gottlosen haben keinen Frieden.“ Derselbe Gedanke bildet auch den Abschluß der dritten Gruppe; aber hier, da die ganze Weissagung zu ihrem Ziele gelangt, klingt jener Spruch voller und gewaltiger; ein Ausblick in die Ewigkeit hat sich aufgethan; so heißt hier der Richterspruch über die Gottlosen, daß ihr Wurm nicht sterben und ihr Feuer nicht verlöschen wird.

Aber die Trost- und Friedensbotschaft gilt nur denjenigen, welche in dem Feuer der Trübsale sich haben läutern und zu ihrem Gott bekehren lassen. Drei Hauptstücke, im Wesentlichen den eben bezeichneten drei Gruppen von Gefängen entsprechend, sind in jener trostreichen Friedensbotschaft enthalten: zuerst, daß Gottes wunderbarer Rathschluß die Erlösung des Volkes beschlossen hat und daß Gottes herrliche Macht sie auch in's Werk setzen wird; sodann, daß der Weg der Erhöhung nur durch die Erniedrigung geht; endlich, daß das neue Heil für Zeit und Ewigkeit in Heiligkeit und Gerechtigkeit beruht.

Es ist jedoch für uns jetzt nicht erforderlich, die drei eben bezeichneten Gruppen von Weissagungen nach einander in's Auge zu fassen; wir können einen befriedigenden Einblick in den Reichthum der uns sich darbietenden Gedanken auch dann gewinnen, wenn wir, ohne der schönen Ordnung, in welcher das Einzelne fortschreitet, gleichsam schrittweise zu folgen, sogleich in den vollen Schatz hineingreifen.

Vor allen Dingen hat der Prophet dem im Elende darniederliegenden Volke den rechten Grund des Trostes, die untrügliche Bürgschaft aller heiligen Hoffnung, deren Herold er ist, zu bezeugen. Aller Trost, alle Hoffnung beruht in dem lebendigen Gott. Ich, ich, spricht Gott, bin der Herr, der Erste und der Letzte, ich bin dein Schöpfer, dein Gemahl, dein Heiland (54, 5). Ich, ich thue es um meiner willen, um meines Namens willen. „Wo ist der Scheidebrief Eurer Mütter, damit ich sie gelassen habe“ (50, 1)? Ja, wenn der Heilige in Israel der Tochter Zion nach ihrer Untreue vergelten

wollte, die so oft den Götzen, wie ihren Buhlen, nachgelaufen ist und den Bund der Liebe gebrochen hat, so müßte er ihr den Scheidebrief geben und sie verstoßen. Aber wenn er dem Volke seiner Wahl bezeugen läßt: „Ihre Untugenden scheiden Euch und Euren Gott von einander“ (59, 2), so will er das Volk nicht von sich weisen, sondern zur bußfertigen Umkehr reizen und in die alte Liebesgemeinschaft mit neuer Gnade zurückführen. Dieser Absicht der göttlichen Treue dient auch die schwere Züchtigung, welche über das treulose Volk verhängt worden ist. In dem Strafgerichte soll das Volk gereinigt und für das neue Heil zubereitet werden. Das sind freilich unbegreifliche Gedanken Gottes, daß die Verwüstung des gelobten Landes und die Zerstörung der heiligen Stadt und die Verbannung des Volkes in die Länder der Heiden zur Vorbereitung des neuen Heiles dienen solle; aber „meine Gedanken sind nicht Eure Gedanken, spricht der Ewige, und meine Wege sind nicht Eure Wege“ (55, 8). Niemand ist sein Rathgeber gewesen; Er aber hat das alles so vorbedacht, Er hat es zuvor verkündigen lassen, Er, der Allmächtige, der die Himmel mit der Spanne fasset und vor dem alle Heiden geachtet sind, wie ein Tropfen, so im Eimer bleibt (40, 12 ff.), Er führt es auch hinaus. So legt Er Ehre ein bei den Heiden; so zeigt er, daß Er allein der Herr ist und daß alle Götzen nichts sind. Nicht allein um seines Volkes willen, von welchem Viele dem Gögendienste verfallen waren, sondern auch um der Heiden willen, vor denen er seine Herrlichkeit erweisen will, läßt Gott durch die strafende und spottende Rede des Propheten den Frevel und die Thorheit des Gögendienstes geißeln. „Es schmiedet Einer das Eisen in der Zange und arbeitet daran mit der ganzen Kraft seines Arms, leidet auch Hunger, bis er nimmer kann, trinket auch nicht Wasser, bis er matt wird. Der Andere zimmert Holz und misset es mit der Schnur und zeichnet es mit Röthelstein und behauet es und zirkelt es ab und macht es wie ein Mannsbild, wie einen schönen Menschen, der im Hause wohne. Die Hälfte verbrennet er im Feuer, er brät einen Braten und sättigt sich, wärmet sich auch und spricht: Hoja, ich bin warm geworden, ich sehe meine Lust am Feuer. Aber das Uebrige macht er zum Gott, daß es sein Göze sei, davor er kniet und niederfällt und spricht: Errette mich, denn du bist mein Gott“ (44, 12 ff.). Die ohnmächtige Nichtigkeit dieser Götzen wird in dem hereinschneidenden Gerichte über Babel offenbar werden. Der Bel wird gebeugt, der Nebo fällt, die kostbaren Götterbilder werden als willkommenes Meiststück von den Medern auf Kistthiere geladen und weggeschleppt (46, 1 ff.). So werden die

bethörten Kinder Israel, wenn ihnen alle eingebildete Hülfe genommen und jeder gottlose Trost zunichte gemacht ist, Buße lernen und zu dem Ewigen sich bekehren. Denn dies ist die unerläßliche Bedingung des neuen Heiles, welches Gott zurüstet. Mit dem reumüthigen Bekenntniß ihrer Sünden sollen sie den Heiligen suchen, so will er in Gnaden sich zu ihnen wenden. „Unserer Uebertretung vor dir ist zu viel, und unsere Sünden antworten wider uns“ (59, 12) — das ist das Bekenntniß, welches Israel unter der Zornruthe seines Gottes lernt; aber dann vernimmt es auch die göttliche Antwort: „Mache dich auf, werde Licht, denn dein Licht kommt und die Herrlichkeit des Herrn geht auf über dir“ (60, 1). Denn, spricht Gott, ich habe mein Angesicht im Augenblick des Zorns ein wenig vor dir verborgen, aber mit ewiger Gnade will ich mich deiner erbarmen. Denn es sollen wohl Berge weichen und Hügel hinfallen, aber meine Gnade soll nicht von dir weichen und der Bund meines Friedens soll nicht hinfallen, spricht der Herr, dein Erbarmen (54, 8 ff.). Und umsonst, ohne Geld, sollen sie aus freier Gnade Gottes empfangen, was ihre Seelen sättigen kann (55, 1). —

Aber in diesem allen, was wir bisher aus den Weissagungen unseres Propheten gehört haben, liegt noch nicht das gerade ihm vor allen andern Eigenthümliche. Das bisher Dargelegte hat allerdings seinen eigenthümlichen, evangelischen Ton; aber mit besonderer Macht und Klarheit, mit eigenthümlicher Freundlichkeit und lieblichem Klange tritt uns doch in dem Bisherigen nur die schon von Jesaja bezeugte Gnade und Wahrheit Gottes entgegen. Ja, der innerste Kern von allen diesen Weissagungen ist die gemeinsame Predigt aller Propheten. Aber wie bei Jesaja die hellste Spitze seiner Weissagungen die weihnachtliche Botschaft von der Geburt des wunderbaren Kindes war, das vom Stuhle David's her Frieden und Gerechtigkeit schaffen soll, so ist es unserm Propheten gegeben, von Charfreitag und von Ostern zu weissagen. Auch seine ganze Weissagung läuft, daß ich so sage, in eine persönliche Spitze aus und weist mit dieser Spitze nach Gethsemane, nach Golgatha und zu dem Felsengrabe im Garten Joseph's von Arimathia. Und nicht das allein, sondern diese Weissagung zielt auch auf die unzählbaren Schaaren, welche durch den erniedrigten und erhöhten Heiland die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, finden und ihr Erbtheil in dem himmlischen Jerusalem erlangen. Ich meine die wahrhaft evangelische, wie mit neutestamentlichem Tone uns anmuthende Weissagung von dem leidenden, aber auch verherrlichten

Knechte Gottes (Cap. 53). Diese Weissagung ist das Allerheiligste nicht nur unseres prophetischen Buches, sondern des ganzen Alten Testaments; und wie das befehrte Israel dem geläuterten Silber gleicht, welches aus dem Feuer der Trübsal hervorkommt, so ist diese Weissagung, mitten in der vollen Gluth jener Trübsal entstanden, gleich dem Silberblick, welcher anzeigt, daß die Läuterung des edlen Erzes gelungen ist.

Sind das schon unbegreifliche Gerichte und unerforschliche Wege des göttlichen Rathes, daß Gott sein Volk unter die Hand stolzer Heiden erniedrigt, um es zu erhöhen zu seiner Zeit, so ist es ein noch viel größeres Wunder der Heilsordnung Gottes, daß der Sündlose für die Sünder dahingegeben und durch das Todesleiden des gerechten Knechtes Gottes eine ewige Erlösung erfunden wird. „Wer glaubt unserer Predigt“, klagt der Prophet, „und wem wird der Arm des Herrn geoffenbaret?“ Ist es doch die Predigt vom Kreuze, die er verkündigt, den Einen eine Thorheit und den Andern ein Aergerniß. Sind es doch die heiligen Räthsel der göttlichen Gnade, welche uns hier vorgehalten werden, die für unsern natürlichen Verstand unergündlichen, ja widerspruchsvoll scheinenden, gottseligen Geheimnisse, welche nur unserm Glauben in ihrer Wahrheit und ihrer Kraft kund werden und in ihrer heilsamen Wirkung sich ausweisen. Der Gerechte, welcher Niemand Unrecht gethan hat und in dessen Munde kein Betrug gewesen ist, leidet für die Ungerechten. Der heilige Knecht Gottes, auf welchem das Wohlgefallen Gottes ruht, wird um unserer Sünde willen zer schlagen; die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten und durch seine Wunden werden wir geheilt. Und weil er also erniedrigt wird, deshalb wird er herrlich erhöht. Weil er wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt wird, deshalb wird er aus der Angst und dem Gerichte genommen und gewinnt das zahllose Geschlecht seiner Gläubigen (53, 8). Weil er sein Leben zum Schuldopfer gegeben hat, deshalb wird er Samen haben und in die Länge leben, und des Herrn Vornehmen wird durch seine Hand fortgehen. „Darum, spricht Gott, daß seine Seele gearbeitet hat, wird er seine Lust sehen und die Fülle haben, und durch sein Erkenntniß wird er, mein Knecht, der gerechte, Viele gerecht machen, denn er trägt ihre Sünden. Darum will ich ihm große Menge zur Beute geben und er soll die Starken zum Raube haben, darum daß er sein Leben in den Tod gegeben hat und den Uebelthätern gleich gerechnet ist und er Vieler Sünde getragen hat und für die Uebelthäter gebeten.“

Ueber den Begriff und die practische Bedeutung des kirchlichen Dogma's ¹⁾.

Von

Lic. Dr. Woldemar Schmidt,

außerord. Professor an der Universität zu Leipzig.

Die Gegenwart wird bewegt durch einen tiefgehenden Streit über die Berechtigung kirchlicher Dogmen. Vielfach sieht man im Dogma ein Product des Menschengesistes, welches nur hemmend zwischen die Schrift und den Christen trete; das Resultat individuell subjectiven Denkens, welches mit Unrecht bestimmenden Einfluß auf eine Gemeinschaft begehre; eine dürre Formel, welche bedeutungslos für das christliche Leben sei, die Freiheit kirchlicher Entwicklung dämpfe und an die Stelle des Geistes den Buchstaben setze. Wie weit diese Meinung verbreitet und welcher Nothstand der Kirche mit ihrem Aufkommen verbunden ist, kann für Keinen ein Geheimniß sein. Die Entfremdung so Vieler von Lehre und Leben der Kirche, das Mißtrauen derselben gegen den Wahrheitsinn evangelischer Wissenschaft, der wachsende Mangel an Solchen, die das kirchliche Amt zur Stätte ihres Wirkens wählen: dies Alles erklärt sich zum guten Theil aus der Scheu unserer Zeit vor dem kirchlichen Dogma. Wenigstens innerhalb des Protestantismus hat es, so behauptet man, seine eigentliche Heimath verloren. Der römischen Kirche möge die Dogmatik so wesentlich nothwendig sein wie das kanonische Recht: der evangelischen kann sie nur zeitweise sich aufdrängen unter besonderen geschichtlichen Umständen, dem bleibenden Wesen derselben aber nicht zusagen.

Durch die Geschichte läßt dieses Letztere sich nicht beweisen. Zwar hat der Name „Dogmatik“ in der evangelischen Kirche verhältnißmäßig

¹⁾ Die nachfolgenden Blätter geben einen Vortrag wieder, welchen der Verfasser auf der Conferenz sächsischer Geistlicher zu Meissen am 25. Juni dieses Jahres gehalten hat.

spät sich eingebürgert. Unter den Lutheranern gebrauchte ihn zuerst bekanntlich Reinhardt (gest. 1688) ¹⁾ und unter den Reformirten ein Jahrhundert später Wytttenbach. ²⁾ Doch folgt hieraus noch nicht, daß was sie in ihren Schriften geben wollten, ein Neues, dem Protestantismus heterogenes ist. Denn schon vorher wollten, von Anderen abgesehen, Gerhard's loci (1610) und Calov's systema (1655) Lehrgebäude der Dogmatik sein; und nachher haben Pfaff ³⁾ und Buddeus ⁴⁾ trotz ihrer Abneigung gegen scholastische Formeln dem Namen „theologia dogmatica“ erhöhte Geltung verschafft. Auch die Geschichte der neueren Theologie spricht nicht schlechtthin für jene Behauptung. „Dogma, Dogmatik“, sagt Schweizer ⁵⁾, „ist schon jetzt ein mißbeliebiges Wort geworden und eine nicht mehr lösbare Aufgabe.“ Aber kurz zuvor hatten P. Lange (1849) und der selige Liebner (1849) eine christliche „Dogmatik“ veröffentlicht; bald darauf haben Martensen (1856) und Ebrard (2. Aufl. 1862) das Gleiche gethan, und wenn zuletzt auch Biedermann (1869) den einmal üblichen Titel in Schutz nimmt, so versichert er, daß dies kein bloßer Wortstreit sei ⁶⁾. Schweizer selbst dagegen gab eine „Glaubenslehre“ von anderen Voraussetzungen aus als Hermann Plitt (1863). So waren Dogmen längst vorhanden, ohne daß ihre Entwicklung „Dogmatik“ genannt wird, und gegenwärtig wollen „Dogmatik“ und „Glaubenslehre“ getrennte Begriffe sein, greifen aber in ihrer weiteren Gestaltung nicht unmerklich in einander über.

Schon dieser schwankende Sprachgebrauch beweist, daß Begriff und Bedeutung des Dogma nicht überall ausreichend erwogen werden. Selbst dogmatische Lehrbücher lassen in dieser Hinsicht viel vermissen ⁷⁾, und was in der theologischen Wissenschaft verabsäumt ward, reflectirt sich vielfach in der Denk- und Ausdrucksweise der Menge. Was an

¹⁾ Synopsis theologiae dogmaticae. Alt. 1659.

²⁾ Tentamen theologiae dogmaticae. Bern 1741.

³⁾ Institutiones theologiae dogmaticae. Freft. 1721.

⁴⁾ Institutiones theologiae dogmaticae. Lips. 1723. Vergl. auch dessen Isagoge historico-theologica. Lips. 1730. p. 302 ss.

⁵⁾ Die christliche Glaubenslehre, Leipzig 1853. Bd. 1. S. 20.

⁶⁾ Christliche Dogmatik, Zürich 1869, Vorrede IX. fg.; S. 15 ff.

⁷⁾ Vergl. jedoch P. Lange, christliche Dogmatik, Bd. 1. S. 2 ff. 607 ff.; Bd. II. S. 1 ff. Niedner, das Recht der Dogmen im Christenthume: Zeitschrift für die histor. Theologie 1851. S. 579 ff. Rothe, zur Dogmatik: Theolog. Stud. und Krit. 1855. S. 757 ff. Biedermann a. a. O. S. 4 ff.

diesem Ort gegeben werden soll, will nicht entfernt auf eine erschöpfende Behandlung des wichtigen Gegenstandes Anspruch machen, sondern wird kaum über einige kurze Andeutungen hinauskommen können. Der Gang alles Weiteren aber ist durch das Thema vorgezeichnet. Wir fragen zuerst: was ist das Dogma? und sodann: welche Bedeutung hat das Dogma für das Leben der Kirche?

I.

Es ist wiederholt schon ausgesprochen worden, daß der christliche Glaubensgehalt an keiner Stelle Neuen Testaments *δόγμα* heiße. Ohne Zweifel verdient dies um so mehr Beachtung, als diese Bezeichnung vielleicht nicht ganz ohne Analogie gewesen wäre. Die Septuaginta bedienen sich des Wortes, wo von Edicten Nebucadnezar's (Dan. 2. 13) oder des Darius (6, 8 fg. 10. 12 fg. 16), und der spätere Judaismus, wo von Gesetzen göttlicher Vollmacht die Rede ist (3 Macc. 3, 1 vergl. 2 Macc. 2. 8); und völlig im Einklang hiermit befinden sich Philo, wenn er den Inhalt der alttestamentlichen Schriften die *ἀγία δόγματα* der Juden (de alleg. p. 50) wie Josephus, wenn er ihn die *δόγματα Θεῶν* nennt, welche Israel mit dem Tode zu besiegeln bereit sei (c. Ap. I. 8). In dieser doppelten Beziehung erscheint der Ausdruck auch im Neuen Testamente: theils von Erlassen eines heidnischen Kaiser's (Luc. 2, 1; Apostelgesch. 17, 7), theils von Gesetzen Gottes, die als Satzungen dictatorischen Character's durch Christus aufgehoben wurden (Eph. 2, 15; Col. 2, 14)¹⁾. Nichts Anderes bezeichnet er hiernach als ein decretum, statutum (Hesych.: *νομοθεσία, πρόσταξις*), eine Meinungs- und Willensäußerung, welche Anspruch auf Geltung im Leben erhebt, mag ihre Autorität in der Person eines weltlichen Fürsten oder in Gott begründet sein. Die christliche Heilslehre heißt *τὸ δόγμα τοῦ Θεοῦ* (Röm. 10, 17; Eph. 6, 17), *ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ* (Col. 3, 16), *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* (Röm. 1, 1. 3), *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* (Matth. 4, 23; Marc. 1, 1). So wenig mit solchen Namen dem Christenthum der Character einer bloßen Doctrin beigelegt ist, so deutlich erinnern dieselben doch daran, daß das Christenthum einen ihm eigenthümlichen Inhalt hat und daß derselbe Jesus Christus ist: der menschengewordene Gottessohn als die Erscheinung der Liebe Gottes; er, in dem das „Wort“, die volle Offenbarung kam,

¹⁾ Ueber Apostelgesch. 16, 4 (vergl. 15, 22. 25) f. u.

nach der die Welt keiner anderen zu warten braucht; die Gnade, welche eine ewig gütliche Erlösung gestiftet hat; das Leben, an dem wir todes Genüge haben. Dieser Inhalt, uns urkundlich erkennbar im Worte, ist ein bleibender, keinem Wechsel der Zeit unterworfen. Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit. Er gehört nicht blos der Vergangenheit an, darf auch in der Gegenwart nicht wie ein Held der Vorzeit seine Verherrlichung finden, sondern ist als der erhöhte Menschensohn der ewig lebendige, der noch jetzt mit seinem Walten eingeht in die Schranken der Zeit wie des Raumes und innerhalb derselben die Fülle seiner Wahrheit, seiner Liebe, seines Lebens sich offenbaren läßt. Seine wirksam sich mittheilende Person ist des Christenthums Inhalt, nicht eine Summe von Lehren, die begrifflich entziffert, dem Verstand überliefert, vom Gedächtniß bewahrt werden ¹⁾. Aber das Leben, welches principiell einging in die Welt, soll eben zum neuen Leben des einzelnen Individuum werden; und das geschieht, wenn das menschliche Ich die gottmenschliche Person Jesu Christi ergreift, genauer, wenn der Wille das dargebotene Heil sich aneignet, mit anderen Worten, wenn der Glaube, des Menschen höchster Willensact, dieses Heil zu seinem Eigenthume nimmt. Jesus Christus will im Menschen Wohnung machen (Joh. 14, 23; Eph. 3, 17); aber er hat diese Wohnung nur im Glaubenden. Wer da glaubt, hat Jesum Christum, ist in Christo (2 Cor. 5, 17, Gal. 3, 28), gleichwie Christus im Gläubigen ist (Röm. 8, 10; Gal. 2, 20) und ihm ein neues, nämlich das ewige Leben vermittelt (Joh. 6, 47). Von Christo ergriffen (Phil. 3, 12) empfängt im Glauben der Mensch Christum: er folgt dem, der ihn zieht; er antwortet dem, der ihn ruft. Auf Grund dieser „Eindrucksnothwendigkeit“ ²⁾ läßt er's zu der lebenbegründenden Einigung seiner gesammten Person mit dem erhöhten Christus kommen. So ist das Christenthum objectiv die ewig sich selbst gleiche, in ihrer Liebe sich anbietende Person seines Stifters, subjectiv das mit dem Glauben an Christus gesetzte neue Leben: und in diesem Sinne hat Hamann das schöne Wort gesagt: „Die Perle des Christenthums ist ein verborgenes Leben in Gott, welches weder in Dogmen, noch Begriffen, noch Gebräuchen besteht.“ ³⁾

¹⁾ Vergl. auch Jul. Müller, dogmatische Abhandlungen, Bremen 1870. S. 4 fg.

²⁾ Vergl. Martensen, Glaube und Wissen: Jahrbücher für deutsche Theologie, 1869, S. 393.

³⁾ Z. bei Neander, christliche Dogmengeschichte, Berlin 1857. Bd. I. S. 3 fg.

Scheinen deshalb Dogmen etwas dem Wesen des Christenthums Fremdes, vielleicht Widerstrebendes zu sein? Wir meinen nicht. Denn der Glaube, der Christum aufnimmt, involviret wohl schon ein Wissen, das Wissen um das heilige Object, auf das er gerichtet ist; aber zu dieser Kenntniß hat eine stetig wachsende Erkenntniß zu treten. So hoch wird sie vom Apostel Paulus geschätzt, daß er sie ein göttliches *ζέλος* nennt (1 Cor. 12, 8), für sie Gott dankt als einen köstlichen Reichthum (1, 5) und fortgehendes Wachsthum in ihr als sittliche Pflicht des Christen bezeichnet (14, 20). „Die Ehe zwischen Glauben und Wissen“, sagt Ullmann¹⁾, „ist im Himmel geschlossen; der gesunde Glaube wird stets zum Lichte des Wissens streben, das lebendige Wissen stets im Mutterchoße des Glaubens seinen Ursprung haben.“ Nur dann wird das Denken des Christen sich wahrhaft befriedigt fühlen, wenn er das Heil, das ihm geboten wird, seiner ideellen Bedeutung nach zu erkennen, wenn er das christliche Leben, das in ihm entzündet ist, auch seinem Begriffe nach zu erfassen versucht. Nicht als leitete ihn hierbei ein rein theoretisches Interesse. Innerhalb des Christenthums gibt es so wenig etwas schlechthin Theoretisches, daß auch die Frucht dieses Denkens eine *scientia ad praxin* ist. Und weil erst das Christenthum den Menschen allen Formen der Bildung gegenüber nach der Totalität seiner Kräfte berührt, kann erst innerhalb der christlichen Sphäre von diesem Proceß des Denkens geredet werden. Die Naturreligionen ließen nur Mythen keimen, denn das Gefühl stand unter der Uebermacht des sinnlichen Elementes. Das Judenthum war seiner Natur nach zu eng mit einer bestimmten Staatsform verknüpft und kann schon deshalb eine Lehre nicht eigentlich frei entfalten²⁾. Aber der Glaube des Christen treibt zur Erkenntniß; er will, ungehemmt von einem poetischen oder politischen Elemente, den Begriff des christlichen Lebens fixiren, welches für ihn unwiderlegliche Thatsache der Erfahrung ist. Das geschieht eben im Dogma. Und der Glaube, der Christum aufnimmt, ist auch nicht ohne den Drang nach Gemeinschaft denkbar. Zwar ist der Gläubige seines Heils schon gewiß. Aber mit dem Glauben ist in ihn die Liebe er-
wacht, und die Liebe thut wohl Gutes an Jedermann, aber allermeist an des Glaubens Genossen. Darum will der Gläubige wissen, in welchen anderen Menschen dasselbe Leben lebt. Kennt er sie nicht, so

¹⁾ Theolog. Stud. u. Krit. 1843 S. 9.

²⁾ Näheres s. bei Reander, a. a. O. S. 4 fg.

ist seine Liebe nicht auf die Gattung gerichtet, und er selbst müßte in seiner Isolirtheit verarmen. Und doch wie können die Anderen ihm erkennbar werden, wenn nicht am Ausdruck ihres Glaubens? Glaube und Liebe lassen die Geister uns nicht unterscheiden, so lange unsere Augen noch gehalten sind: das gläubige Subject verlangt deshalb nach einem Bande, welches es mit der Gattung verknüpft und sein Leben nach den Gesetzen der Gattung leitet. Dieses Band aber sind eben die Dogmen.

Schon hieraus können wir auf das Verhältniß derselben zu dem Wesen des Christenthums schließen. In zwiefacher Weise, doch gleich unzutreffend ist dieses Verhältniß bestimmt worden. Nach den Einen sind Dogmen etwas rein Willkürliches, subjective Ansichten, welche jeder einzelne Lehrer über die Theologie hat. Das ist die wesentlich rationalistische Anschauung. *Δόγμα* wird hier zur *δόξα*, zu einem placitum, zu einer rein menschlichen, mehr oder minder haltbaren Meinung. Es mag sein, daß diese Behauptung nicht alles Anhaltes im Sprachgebrauch des christlichen Alterthums entbehrt ¹⁾, auch daß der Ausdruck etymologisch betrachtet viel eher Lehrmeinung als Lehrwahrheit zu bedeuten scheint. Aber schon der Brief der Apostel und Ältesten in Jerusalem spricht gegen jene Anschauung. Er enthält die Worte *ἰδοὺν ἡμῶν*, nach Luther „es hat uns gut gedäucht“ (Apostelgesch. 15, 25 vergl. v. 22. 28); doch die so schreiben, haben unverkennbar einen festen Grund unter sich und beanspruchen, daß ihr *δόγμα* (vergl. 16, 4) von den Brüdern aus den Heiden respectirt wird. Auch die Geschichte weist jene Ansicht als irrig aus. Im Dogma ward nach ernstem Ringen das lösende Wort gesprochen, nach bangen Kämpfen das Friedenszeichen aufgerichtet, um welches die Glieder der Gemeinschaft einmüthig sich scharten. Wie hätte es, so fragt man, zum Einheitsband für die kirchliche Gemeinschaft werden können, wenn es nur etwas Zufälliges ist und in keinem wahren inneren Verhältniß zum Christenthum steht? Jene rationalistische Anschauung widerlegt schon die von der Geschichte erwiesene gemeinschaftbildende Kraft des Dogma. — Nach Anderen sind Dogmen etwas starr Objectives, scholastische Formeln, welche Einzelne im Bewußtsein gewisser Vollmacht einer kirchlichen Gemeinschaft vorgeschrieben haben. Das ist die schroff supranaturalistische Anschauung. *Δόγμα* wird so zu einem placitum regium,

¹⁾ Stellen s. bei F. Nitsch, Dogmengeschichte, Berlin 1870. Band 1. S. 6 fg.

unter welches der Christ sich zu beugen hat, die Dogmenbildung zu einer Legislation, das kirchliche Leben zur Frucht eines straffen Vehrregimentes. Auch hier ist zuzugeben, daß diese Ansicht nicht ohne Anknüpfung im Alterthume ist, sofern schon etliche Väter von göttlichen Dogmen reden, von Dogmen des Herrn und der Apostel ¹⁾. Ihre consequente Durchbildung erhielt sie freilich erst in der Folgezeit. Es braucht nur daran erinnert zu werden, daß Thomas von Aquino in der Offenbarung eine *sacra doctrina* sah und den christlichen Glauben zu einer willigen Unterordnung unter eine gewisse Summe von Lehren machte ²⁾; daß die römischen Concilien ihre Decrete als absolutes Gesetz dictirten und ein Anathema über diejenigen sprachen, die diesem Gesetz den Gehorsam versagten. Aber hier allenthalben ist der Begriff des Dogma so stark getrübt, daß er kaum noch erkennbar bleibt. Wie gar wenig hat diese Anschauung das Verfahren der Apostel in Jerusalem für sich! Als sie ihren Brief nach Syrien senden, wollen sie mit ihrem Entscheid kein Joch auf der Christen Hälse legen, sondern appelliren vielmehr an die freie Ueberzeugung der Brüder. Sie erwarten die Geltung ihres Spruchs, weil er das Siegel der Wahrheit an sich trug (vergl. Apostelgesch. 15, 29). Und wie gar wenig harmonirt jene Anschauung mit dem wahren Wesen des objectiven und subjectiven Christenthums! In Christo kam die Wahrheit als Kraft des Lebens für den ganzen inwendigen Menschen; aber hier will Christi Gnadengabe zu einer Doctrin zusammenschrumpfen. Christus ist des Gesetzes Ende; aber hier soll das Evangelium ein „neues Gesetz“ werden. Die Christo angehören, sind zur Freiheit berufen; aber hier werden sie geleitet wie Unmündige, ihr Glaube wird folgerrecht ein Werk und die Festigkeit ihres Glaubens nach dem Maß der Einsicht in überlieferte Lehren beurtheilt. Wir dürfen sagen: in beiden Anschauungen, die wir gezeichnet haben, drückt sich nicht das Verhältniß aus, in welchem das Dogma zum Wesen des Christenthums steht.

Nach unserer vorigen Entwicklung ist das Dogma ein Abgeleitetes nicht das Anfängliche. Christus selbst predigte das Evangelium — und wie gewaltig hat er es verkündigt —; aber mit seiner Predigt ist nicht eine Uniformität der Begriffe gesetzt, sind ebenso wenig fertige

¹⁾ Stellen f. bei J. Nitzsch, a. a. O. S. 7 und Hagenbach, Dogmengeschichte, 5. Aufl. Leipzig 1867 S. 1.

²⁾ Näheres f. bei Jul. Müller, a. a. O. S. 22 fg.

Formeln geboten, nach denen der Christ in den Wirren nachfolgender Zeiten zu greifen hätte: vielmehr ist der Kirche die Aufgabe gestellt, das neue Leben in begrifflichem Ausdruck zu fassen, um zu dem Besitz einer in ihr geltenden Lehre hindurchzudringen. Und die Kirche hat dieser Aufgabe sich unterzogen von Anfang an. Wo sie in gottgewollten Wegen blieb, ging sie zurück zu dem „geschriebenen Christus“¹⁾, dem Worte Gottes. Mit dem Inhalt desselben im Glauben geeint, hat sie den theoretischen Proceß durchlaufen, vor den sie durch das Bedürfniß der Zeit sich gewiesen sah, und am Ausgang desselben stand die Entscheidung, die wieder das kirchliche Leben insluirte, insofern als sie zum Band der Gemeinschaft ward. So erscheint eben das Dogma nicht als substantielles Moment der Offenbarung, denn es ist ja die Frucht einer Arbeit der Kirche; aber auch nicht als ein absolut Neues, denn in Christo ward ja der Welt schon die volle Wahrheit erschlossen: es ist vielmehr ein Erzeugniß auf Grund des in Christo Gegebenen, von der Kirche gebildet nach ihrer jeweiligen Lage.

Daß wir so sein Verhältniß zum Christenthum richtig bestimmen, zeigt deutlich schon jenes Dogma, welches aus der Apostel-Versammlung hervorging. Jacobus spricht dort nach Petrus, Paulus und Barnabas und macht den Vorschlag, dem der Entscheid von Jerusalem zu danken war (Apostelgesch. 15, 13 ff.). Seine Sentenz hing organisch mit dem innersten Kern des Christenthums zusammen; denn in Christo ist der Welt ein freier Zugang zu der Gnade Gottes geöffnet. Und doch enthält sie auch ein Neues; denn hier zuerst ist der Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristen verwischt worden. Das Recht unserer vorhin ausgesprochenen Bestimmung erhellt auch aus dem Dogma von der Kindertaufe. Es bedarf hier nicht des Beweises, daß die Kirche mit ihm vom Kern des Christenthums sich nicht entfernt hat, auch nicht von der ursprünglichen Einsetzung der Taufe abgewichen ist. Und doch suchen wir ein ausdrückliches Gebot des Pädobaptismus im Neuen Testamente vergebens. Eben deshalb nannten wir das Dogma ein Erzeugniß auf Grund des in Christo Gegebenen. Oder recipiren wir ein Bild, dessen sich P. Lange bedient²⁾, so können wir auch sagen: es ist einem Keime erwachsen, der in der Schrift als der Urkunde des gottmenschlichen Lebens niedergelegt ist. - Wir setzten weiter hinzu: es sei von der Kirche gebildet, also nicht von

¹ Liebn er, die kirchlich. Prinzipienfragen der Gegenwart, Dresden 1860, S. 33.

²) a. a. O. Bd. I. S. 609.

einem bestimmten Stand in der Kirche als solchem, etwa auf dem Wege gelehrter Forschung; sondern überhaupt von denen, die im Glauben sich einten mit dem höchsten Gut und der pneumatischen Führung sich anvertrauten. Auch in Jerusalem sprechen nicht die Apostel das entscheidende Wort, noch weniger Petrus allein, nicht einmal die Apostel in Gemeinschaft mit den Ältesten, sondern die ganze Gemeinde in Jerusalem war mit gegenwärtig und theilte sich wesentlich bei der Lösung der aufgeworfenen Frage ¹⁾. — Und endlich hoben wir hervor: das Dogma bildete die Kirche nach ihrer jeweiligen Lage. Wenn's nicht so wäre, so wäre dessen Bildung entweder nur täuschender Schein, ein bloßes Schauspiel oder wie das Edict eines Despoten der Ausfluß der Willkühr. Doch dies widerlegt die Geschichte. Wir können nicht behaupten, daß das Dogma sofort zum Symbol führt. Augustin'sche Anschauungen z. B. galten lange in der Kirche ohne eigentlich anerkannt worden zu sein, und der römische Katholizismus beherrschte die Geister ein Mittelalter hin durch, während die volle Ausprägung seiner Dogmen vertagt blieb bis zum Concil von Trident. Immerhin gibt uns die Geschichte der Bekenntnißbildung am deutlichsten die der Bildung des Dogma wieder und dann eben lehrt sie, wie die Kirche nach ihrer jeweiligen Lage das Dogma herausgesetzt hat. Denn historische Voraussetzung desselben ist stets eine Krisis im Glaubensleben. In den Tagen der altchristlichen Kirche hatte die jüdische Welt den Ebionitismus und die heidnische Welt andere Gestalten des Gnosticismus erzeugt. Diesen Widersprüchen der Welt antwortet die Kirche in ihren Dogmen. Und als in den Tagen Luther's ein mächtiger Protestausgang gegen die römische Herrschaft, so bezeugten sich wohl sofort die Grundsätze des neu erwachten Lebens an den Gewissen unseres Volkes, aber die klare Beantwortung des römischen Irrthums war doch erst in den Schriften gegeben, die dieses Leben zugleich zu klarerem Bewußtsein erhoben. So folgt die These der Kirche der Antithese, die von Außen oder von Innen kommt, und diese These gestaltet sich selbstredend nach der jeweiligen Lage der Kirche. —

Wir gehen zu den zweiten Frage fort, die uns zu beschäftigen hat,

II.

zu der nach der Bedeutung des kirchlichen Dogma's. Daß diese Bedeutung eine große, hohe, eine solche ist, die mit dem Wesen des

¹ Vergl. Zschler, der Apostel Geschichte, 3. Aufl. Bielefeld 1869 S. 261.

Christenthums zusammenhängt, muß schon deshalb zugegeben werden, weil es zu Dogmen im wahren Sinne, noch mehr zu einer eigentlichen Dogmatik, ja zu einer nach bestimmten Gesetzen verlaufenden Geschichte der Dogmen erst innerhalb der Sphäre des Christenthums kommt. Daß aber seine Bedeutung nicht wie oft mit der des Christenthums verwechselt werden darf, ist schon aus dem ersichtlich, was über den Begriff desselben ausgesprochen ward. Eben weil es nicht das Anfängliche, nicht die Urgestalt des Heils ist, kann es durchdacht, erlernt, angeeignet werden auch von Solchen, die das Heil selbst nicht besitzen, gleichwie umgekehrt bei dogmatischen Differenzen Christen in ihrer Stellung zu Christus nicht nothwendig verschieden sind. Ja, wir dürfen noch weiter gehen in unserer Schlußfolgerung. Von Aelteren werden bekanntlich Fundamental-Dogmen unterschieden von solchen, deren Annahme minder nothwendig zur Seligkeit sei. Diese Unterscheidung würde zu Recht bestehen, wenn Dogma mehr als etwas blos Abgeleitetes wäre. Aber sie entzieht sich dem Verständniß, wenn dieselben Dogmatiker in ächt evangelischem Geiste als *fides salvifica* den Glauben an Christi Person bezeichnen; jenen Glauben, der in dem Weibe lebte, das den Saum des Kleides Jesu berührte (Matth. 9, 22), in der Frau, die vom Lande der Phönizier kam (Matth. 15, 28), in dem Schächer am Kreuze, der noch in seinem Tode die Frucht des Todes Jesu schmeckte (Luc. 23, 43); jenen Glauben, der auch in einer Kindesseele wohnen kann wie in denen, die an Verständniß Kinder bleiben lebenslang und zu bewußter Explication ihres Glaubens nie hindurchzudringen vermögen. Man hat mit Recht betont¹⁾, die Beziehung auf die Seligkeit sei eine individuelle Beziehung; und die Verkennung einer Wahrheit, die dem Einen kein Hinderniß für das Heil bereite, kann bei einem Andern, der auf höherer Stufe der Entwicklung steht, der Seligkeit gefährlich werden. Eben deshalb ist das Fundamentale nicht nach der Beziehung auf das individuelle Heil, sondern nach der auf Erhaltung und Entwicklung der Kirche zu bemessen, und wir fragen demgemäß nach der Bedeutung der Dogmen für das kirchliche Leben.

Sie tritt uns entgegen, wenn wir neben der ihnen eignen freien, beweglichen Seite die sociale Verbindlichkeit derselben uns zu vergegenwärtigen suchen.

¹⁾ Martensen, die christliche Dogmatik, Berlin 1856 S. 37. Vergl. auch P. Lange, a. a. O. Bd. II. S. 11; Jul. Müller, die evangelische Union S. 20.

Wir sagen zuvörderst: den Dogmen eignet eine freie, bewegliche Seite, und diese liegt vor Allem in dem objectiven Grunde derselben. Als solchen bezeichneten wir das göttliche Wort, den urkundlichen Ausdruck dessen, was der Welt in Christo einst gegeben ward. Es ist die *unica regula et norma*, secundum quam omnia dogmata aestimari et judicari oportet (Form. Conc. p. 570). „Gottes Wort“, sagt Luther (Art. Smal. p. 308), „soll Artikel des Glaubens stellen und sonst Niemand, auch kein Engel.“ Dieselbe Schrift, welche die Kirche erst zur Dogmenbildung kommen läßt, wird somit für die Letztere zur Schranke und verleiht dem Dogma eine Seite, nach der es fortgehend ernster Prüfung unterliegt. Und wenn auf dem Boden des Protestantismus in den letzten Jahrzehnten gerade die biblische Kritik und Exegese eine ungemein rege Thätigkeit entfaltet hat, so ist daraus auch für eine rechte Beurtheilung der Dogmen schon manche Frucht erwachsen. Die ältere Theologie begnügte sich oft damit, der Schrift nur die *dicta probantia* zu entnehmen und auf sie ihre Argumentation zu basiren; aber die neuere Theologie hat in der Bibel weit deutlicher ein in sich Geschlossenes, einen Organismus aufgewiesen und einen verheißungsvollen Anfang damit gemacht, die Totalanschauungen der Schrift zur Geltung zu bringen. Sie will das Einzelne aus dem Ganzen und das Ganze aus dem Einzelnen erklären; will nicht bloß die besondere Schriftaussage, die eben von Wichtigkeit ist, erläutern, sondern nicht weniger die Stellung derselben zu allem Uebrigen prüfen. Erst diese Principien steuern der Willkühr im Schriftgebrauch wie allem äußerlich mechanischen Wesen und schärfen den Blick, wenn es gilt die Lebenssubstanz eines dogmatischen Gebildes zu erkennen, dieses Gebilde selbst auf seine biblische Wurzel zurückzuführen und das Recht oder Unrecht zu begreifen, mit dem es ausgestaltet oder gestützt wird. — Als Grund der Dogmen nannten wir weiter das Erkenntnißleben der Kirche, wie es durch die jeweilige Lage derselben bedingt ist; aber damit ist schon ausgesprochen, daß die Bedeutung vorhandener Dogmen nicht die ist, der Kirche, weil sie ein Erbe aus der Vergangenheit sind als etwas unverrücklich Objectives zu dienen: vielmehr um dieses ihres Grundes willen eignet ihnen eine freie, bewegliche Seite. Christliche Wahrheit und christliches Leben gingen in die Geschichte ein. Das Christenthum gleicht wie dem Senfkorn, welches im Wachsthum des Baumes extensiv seine Lebenskraft bethätigt, so dem Sauerteig, welcher in der Menge des Mehls als intensiv triebkräftig sich ausweist. In die Herzen der Menschen eingesenkt soll und will es eine Erneuerung,

Umgestaltung aller geistigen Kräfte wirken; doch niemals plötzlich, sondern nach den Gesetzen des Lebens allmählich, niemals magisch, sondern unter steter Beziehung auf die äußeren Verhältnisse der kirchlichen Gemeinschaft. Ist dies die Ordnung im göttlichen Reiche, so kann der begriffliche Ausdruck des Christenthums nicht auf einmal fertig zu Tage treten. In verschiedenem Grade muß der Glaube der Kirche zum Ausdruck kommen, so daß z. B. ein Origenes in anderer Weise Organ der Kirche war als Augustinus. Unter verschiedenen Umständen kann der kirchliche Glaube seine Formulirung suchen, so daß z. B. in den großen christologischen Kämpfen die Grund- und Hauptfrage des sechszehnten Jahrhunderts zurückgestellt ward. In verschiedenen Formen muß der Glaube der Kirche zum Ausdruck gelangen, bald in der Zunge des Orients, bald in der Sprache der abendländischen Väter und unseres Volkes. Dies Alles läßt die Seite der Dogmen erkennen, nach der sie nicht etwas schlechthin Unwandelbares, unverrücklich Feststehendes sind, eine Seite, welche schon dann uns entgegentritt, wenn wir den engen Connex zwischen Inhalt und Form, zwischen Gedanke und Ausdruck scharf in's Auge fassen. Darum gibt's auch Dogmen, die über sich selbst hinausgeführt haben, wie das, welches in Jerusalem entstanden ist; es blieb nach seinem wesentlichen Inhalte wohl erhalten, aber in dem Maße, als der nationale Gegensatz zwischen Heiden- und Judenthüm sich verwischte, ist auch das dort ausgesprochene Verbot des Bluteffens wenigstens im Abendlande aufgegeben worden. Und die Dogmen unserer Kirche, beanspruchen sie als Lehr- und Lebensordnungen aufgenommen zu werden, die als ein tradirter Stoff zu bewahren, mechanisch zu wiederholen, äußerlich zu handhaben sind? Wenn irgend eine Zeit so lehrt die unsere mit ihren tiefgehenden Kämpfen uns des Worts gedenken, daß wir einen himmlischen Schatz in irdischen Gefäßen tragen. Der Mann, der die Theologie der Concordienformel darzustellen und zu würdigen verstand, hat vor Kurzem gesagt: „Die frühere dogmatische Arbeit der Kirche, von wie dauerndem Ertrag sie im Uebrigen auch sein möge, reicht doch um deswillen für die Gegenwart gar nicht aus, weil die Gegensätze und mithin die Voraussetzungen des Kampfes jetzt wesentlich andere sind als in irgend welcher Periode der kirchlichen Vergangenheit, und die Gewißheit der Kirche als bewußte eine klare und feste Stellung zu diesen Gegensätzen fordert.“¹⁾ In diesem Sinne eignet den vorhan-

¹⁾ Krauf, System der christlichen Gewißheit, Erlangen 1870. Bd. I. S. 13.

denen Dogmen eine freie, bewegliche Seite; sie liegt vor Allem in dem objectiven Grunde derselben.

Und nicht minder in der Art der subjectiven Aneignung. Sie hängt auf das Engste mit der Pflicht zusammen, die Berechtigung eines Dogma's im Lichte des göttlichen Worts zu prüfen. Wenn aber jede wahre Erkenntniß des Menschen auf ethischem Wege gewonnen werden muß, wenn alles wahre Wissen seiner Genesis nach mit dem Gewissen, mit der Gewissenhaftigkeit unlöslich verbunden ist, so doch zu allermeist das Wissen um das höchste Gut, die Erkenntniß des neuen gottmenschlichen Lebens, zu welcher der Christ hindurchdringen soll. Kirchlicher Dogmen kann daher der Mensch gar nicht anders gewiß werden als so, daß er sie in Freiheit bei sich bewegt und nach ihrem bestimmenden Grunde befragt; mit anderen Worten ihre Annahme ist, wenn sie eine wirkliche Aneignung sein soll, am wenigsten bedingt durch einen Verzicht des eignen Glaubensbewußtseins, ist nicht eine Act der Resignation, sondern im Gegentheil energische Bethätigung des eigenen Ich, im eminenten Sinne Gewissensact.

Schon diese freie Seite nimmt den Dogmen selbst den Schein starrer Satzungen oder lästiger Formeln, die den Christen binden wollen, eines absoluten Gesetzes, das vor dem Worte des Apostels nicht bestehe: wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Wäre wirklich in Jenem der Zweck und die Bedeutung derselben zu suchen, so hätten wir das Recht und die Pflicht, sie ausnahmslos in den Strom der Kritik zu ziehen, um sie in diesem Strome untergehen zu lassen; denn seit Christus ist die Menschheit für immer über eine bloß geschliche Stellung zur Wahrheit hinausgerückt. Aber die Freiheit des Evangeliums besteht auch in einer Gemeinschaft, die von einem Kreis bestimmter Dogmen sich umschlossen weiß. Deren freie, bewegliche Seite garantirt die freie Bewegung kirchlicher Wissenschaft wie kirchlichen Lebens. Kirchlicher Wissenschaft: zuoberst der Schrifterklärung und der Dogmatik. Denn hätte der Exeget wohl Aussicht auf Erfolg seiner Arbeit, wenn er zum Schriftwort ein fertiges Resultat herzubringt und einlegend, nicht auslegend verfährt? Er arbeitet viel treuer im Dienst seiner Kirche, wenn er von der der Kirche entnommenen Vehnorn nur insoweit sich leiten läßt, als diese selbst nach der Schrift gemessen sein will und in der Schrift ihr Correctiv findet. Hätte der Dogmatiker wohl nur entfernt seine Aufgabe gelöst, wenn er über Dogmen als Producte früherer Zeit Bericht erstattet, das heißt einen „Querschnitt aus der Dogmengeschichte“¹⁾

¹⁾ Von der Holz, der Weg zum System in der dogmatischen Theologie: Jahrbücher für deutsche Theologie 1870. S. 688.

gibt. Er wird erst dann sein Ziel erreichen, wenn er in stetem Contact steht mit den inneren Motiven neu erwachter Gegensätze, mit den Strebungen seiner Zeit, mit den tiefsten Bedürfnissen des Lebens und so an seinem Theile, in innerer Einheit mit den kirchlichen Dogmen, diese selbst zum Ausgangspunkt einer fruchtbaren Entwicklung machen hilft. Und dürfte kirchliches Leben nur Anspruch auf den Namen des Lebens erheben, wenn es in unfreier Weise begonnen nach unwandelbar feststehenden Ordnungen sich abspinnt? Wahrhaft kommt es nur da zum Ausdruck, wo seinen Principien Einer wie Alle und Alle wie Einer in freier Selbstentschließung sich unterordnen und diese selbst im manichfachen Wechsel der Verhältnisse, Sitten, Gebräuche des bürgerlichen Lebens zur Darstellung bringen.

Nicht ohne Grund betonten wir die freie, bewegliche Seite unserer Dogmen. Mag sie für Viele erwünschter Anlaß zu herber Kritik derselben sein; mag sie von Anderen, und zumal in unseren Tagen, als Illusion bezeichnet werden: wir schätzen sie werth, weil in ihr nicht zum wenigsten die wahre Bedeutung der Dogmen für das Leben der Kirche begründet ist. Denn das kann doch keinem Zweifel unterliegen: ein Gut, welches seinem Werthe nach am Worte Gottes erprobt und in freier That des Gewissens bejaht, aufgenommen, angeeignet ward, solch' ein Gut hat für die, welche es besitzen, einende Macht; und die sociale Verbindlichkeit der Dogmen uns zu vergegenwärtigen sollte deshalb unsere andere Aufgabe sein.

Daß wirklich in der einenden Macht die Bedeutung dogmatischer Gebilde zu suchen ist, ließe sich leicht schon aus der großartigen Continuität der gesammten schriftmäßigen kirchlichen Entwicklung überhaupt beweisen. Wenn die Lebenssubstanz des wahren Dogma's der Schrift entstammt, so muß demselben etwas immanent sein, was der Kirche als unveräußerliches Erbe, als ein Kleinod aller Zeiten zu gelten hat. Abirrungen in Lehre und in Leben sind durch dasselbe bleibend überwunden; und mögen sabellianische oder arianische, manichäische oder pelagianische Anschauungen wiederkehren, für das kirchliche Bewußtsein sind sie nach ihrer inneren Unwahrheit schon aufgewiesen. Zwar ist jede Zeit auch theoretisch vor eine besondere Aufgabe gestellt; aber sie würde die Aufgabe gar nicht lösen können, wenn sie nicht von früheren Geschlechtern einen Erkenntnißschatz empfinde, mit dem sie wuchern dürfte. In der Arbeit der Kirche sehen wir das Wachsthum christlichen Erkenntnißlebens und in dem Erbe, mit dem die Arbeit begonnen wird, sehen wir die Einheit kirchlicher Entwicklung, mit anderen Worten die einende Macht der kirch-

lichen Dogmen. — Doch nicht dies mag hier im Vordergrunde stehen¹⁾. Wie aus der Geschichte vergangener Zeiten tritt jene Macht auch aus der kirchlichen Gegenwart entgegen, trotz der inneren Zerklüftung derselben. Ihre sociale Verbindlichkeit äußern die Dogmen sehr deutlich schon im kirchlichen Gottesdienst. Denn seinem Wesen nach ist er ja nicht bloß Ausdruck menschlich-religiösen Gefühles, noch weniger ein Act, der darin aufginge, den Feiernden zu belehren oder zu gottgefälligem Handeln anzureizen, sondern eine Wechselwirkung zwischen dem erhöhten Christus, der im Wort wie Sacrament sich darreicht, und der Gemeinde, die Christum aufnimmt, eine That der Gemeinde vor dem Herrn, der an der Gemeinde sich bezeugen will. Wenn aber dies, so gestaltet sich der Cultus analog dem Bewußtsein, welches die Gemeinde über ihr Verhältniß zu Christus in sich trägt. Christus selbst hat nicht wie Moses liturgische Ordnungen vorgeschrieben. Auch die apostolische Zeit hat ihre Cultusordnung nicht als Norm uns hinterlassen. Immer ist vielmehr der Gottesdienst mit seinen Gesängen, Gebeten, Feiern ein treuer Abdruck der in der Gemeinde waltenden Glaubens- und Lebensordnung und wird damit ein Zeugniß für die bindende Macht der kirchlichen Dogmen. — Die sociale Verbindlichkeit der Dogmen äußert sich auch in der Predigt. Freilich wird das Dogma als solches nur in besonderen Fällen homiletisch behandelt werden, wie von Claus Harms z. B. in Predigten über die *Confessio Augustana*; auch ist, wie treffend bemerkt wird²⁾, „wohl zu unterscheiden zwischen der Formulirung der Lehre, wie sie den sicheren Erkenntnißschatz der Kirche bilden muß und zwischen ihrer freien, flüssigen Verkündigung, wie sie den Hunger und Durst der Seele zu stillen geeignet ist.“ Aber jede Predigt hat, wie auch Palmer fordert, nicht bloß im Allgemeinen auf dem Grunde des Dogma's zu stehen, sondern dieses letztere in sich aufzunehmen und zu seiner Quelle zurückzuführen, in diesem Sinn eine Reproduction desselben aus dem Worte Gottes durch den Glauben zu sein. Ist sie doch eine That der Gemeinde. Das Glaubensbewußtsein, welches in ihr selber lebt, will die Gemeinde durch den ausgesprochen hören, welcher der Träger des kirchlichen Amtes ist. So reflectirt im Gottesdienst zu allermeist die Predigt die einende Kraft der Dogmen. — Die sociale Verbindlichkeit der Dogmen spricht sich ebenso im kirchlichen Unterrichte aus. Leistet er, was er leisten soll, so führt er das unmündige Geschlecht

¹⁾ Näheres s. bei Liebner, a. a. O. S. 35 und von der Welck, a. a. O. S. 692.

²⁾ Zeitschrift für Protestant. u. Kirche 1852 Octbr. S. 255 bei Palmer, Evangelische Homiletik S. 211.

in das Bekenntniß der kirchlich Mündigen ein. Sein Zweck würde verfehlt, wenn er die Katechumenen etwan nur mit den zufälligen Ansichten des Katecheten bekannt machen wollte: vielmehr sollen die Kinder heimisch werden in dem Lehr- und Lebensorganismus, der in der mündigen Gemeinde besteht. Das will die Gemeinde selber; sie setzt ja das Lehramt aus sich heraus, und der Dienst des Lehrers den sie bestellt, ist eo ipso ein Dienst, den die Gemeinde am Katechumenat ausrichtet. Kommt aber Lehre und Leben der Gemeinde zu seinem begrifflichen Ausdruck erst im Dogma, so beweist auch der kirchliche Unterricht die Macht der Einigung, die in den Dogmen verborgen liegt. Ein großes Werk ist ihm zumal in unserer Zeit befohlen. Von den Verhärtungen der Begriffe zu schweigen herrscht in der Gegenwart ein fast zum Uebermaß gewachsener Subjectivismus, Individualismus, positive und negative Unwissenheit. Die Kritik, welche dem von der Kirche gewonnenen Erkenntnißschatz zu Theil wird, ist oft nur Raisonnement eines unter dem Eindruck fremder Objecte stehenden Verstandes, während doch dem Christen, wie dem modernen Wissenschaftler, wahre Erkenntniß nur die Erfahrung bringt, nämlich eine Erfahrung, die durch die vom Herrn bestellten Medien in ihm geweckt wird. Alle Lebenskreise suchen in unserer Zeit einen klaren Ausdruck ihrer Lebensordnungen: die Kirche kann seiner nicht am wenigsten entbehren und hat ihn thatsächlich in ihren Dogmen. Aus dem Worte des Lebens geboren wollen sie dem Leben des Wortes in der Gemeinbedienen. In voller Freiheit des Gewissens aufgenommen wollen sie vor falscher Bevormundung bewahren, in wahrer Freiheit erhalten.

Und wenn nun das christliche Erkenntnißleben im Dogma seinen Ausdruck findet, so folgt von selbst schon, daß nur das Dogma von Jesu Christo, dem Gottes- und Menschensohn, das centrale sein kann. Luther sagt: „Wer hierin recht und fest steht, daß Jesus Christus rechter Gott und Mensch ist, für uns gestorben und auferstanden: dem fallen alle anderen Artikel zu und stehen ihm fest bei. Wiederum habe ich auch gemerkt, daß aller Irrthum, Kezerei, Abgötterei, Aerger- niß, Mißbrauch und Bosheit in den Kirchen daher kommen sind ursprünglich, daß dieser Artikel oder Stück des Glaubens von Jesu Christo veracht oder verloren worden ist.“ In Zeiten, wo die Christologie ihres eigentlichen Gehalts entleert wird, kam der Kirche auch die Fülle ihres christlichen Lehrgehaltes überhaupt abhanden. Darum sammle sich die Arbeit der Kirche je mehr und mehr um diesen Artikel des Glaubens. —

Kirchengeschichtliche Secularerinnerungen

von

Dr. Wagenmann.

Nicht wenige, zum Theil hochbedeutsame Thatsachen der Kirchengeschichte sind es, deren Seculargedächtniß wir im Jahr 1873 zu feiern — oder gefeiert haben.

373.

Ueberthalb Jahrtausende waren den 20. Mai d. J.¹⁾ verfloßen seit dem Tode eines der größten, ehrwürdigsten und einflußreichsten Kirchenlehrer aller Zeiten — des heiligen Athanasius, des Großen, des Vaters der Orthodogie, † 20. Mai 373 zu Alexandrien. — Unter allen Vätern der griechischen Kirche ist er unstreitig derjenige, welcher den größten Einfluß geübt hat auf die dogmatische und kirchliche Entwicklung der Gesamtkirche. Rechte und tiefe Frömmigkeit, energische Charakterstärke und stille Geduld, Geist und Bildung, speculatives Talent und feurige Beredsamkeit, pastorale Tüchtigkeit und hierarchische Gewandtheit in seltenem Maße in sich vereinigend, hat er sein ganzes Leben hingegen an eine Idee, an die Erreichung eines Zieles, — und dieses Ziel war das höchste, das es für einen Christen geben kann, die Erkenntniß Gottes in Christo, die Vertheidigung und Verherrlichung der vollen, wesensgleichen Gottheit Christi und des Christenthums als der Religion der gottmenschlichen Erlösung, der wiederhergestellten Gottesgemeinschaft. Dafür hat Athanasius gelebt und gelitten, gearbeitet und gestritten, und hat dabei die seltene Genugthuung gehabt, die Sache, der er sein Leben geweiht, am Ende dem Sieg nahe zu sehen. Er ist, wie Baur sagt, „einer jener hervorragenden hierarchischen (oder sagen wir lieber kirchlichen) Charaktere, deren großartige Eigenthümlichkeit bei Allem, was sie Einseitiges und menschlich Schwaches an sich haben, darin besteht, daß ihre In-

¹⁾ Nach Andern den 2. Mai.

dividualität ganz aufgeht in der von ihnen vertretenen Sache", — d. h. in dem heiligen Interesse des christlichen Glaubens und Lebens. Seltamer (oder sagen wir lieber glücklicher) Weise rührt ja gerade dasjenige Actenstück, das seinen Namen am berühmtesten gemacht hat, das sog. Symbolum Athanasianum, ebensowenig von ihm her, als das Apostolicum von den Aposteln. Darum lebt er aber doch als der μέγας Ἀθανάσιος, wie sein Name es verkündet, unsterblich in der Geschichte der Kirche und ihres Lehrbegriffs. Von den Kaisern bald verehrt bald verfolgt, von Julian zwar als ein „dürftiges Männchen" (εὐτελὴς ἀνδρωτσικος) gehöhnt, von Constantin aber als ein „Mann Gottes" in offciellem Actenstück anerkannt, von seiner alexandrinischen Gemeinde geliebt wie ein Volksfreund, angebetet wie ein Heiliger, von der Nachwelt gepriesen als Vater der Orthodorie, als Säule der Kirche Christi, als erster der vier großen Doctores ecclesiae des Morgenlandes, ist er einer von jenen Trägern eines himmlischen Schazes in irdenen Gefäßen, einer von jenen Lehrern des Volkes Gottes, die nach des Propheten Wort leuchten wie des Himmels Glanz, deren Ende wir sollen anschauen, deren Glauben nachfolgen.

573.

Wieder ist es ein großer Kirchenmann, freilich aus ganz anderer Umgebung und von anderer Art, an den dieses Jahr uns erinnert: Gregor von Tours, der im Jahre 573 mitten unter einem halbbarbarischen Volke, in wilder Zeit den Stuhl des heiligen Martin bestiegen, auf dem er dann bis zu seinem Tode (17. November 594) mit Treue, Klugheit und im Segen gewirkt hat, — berühmter freilich noch als Geschichtschreiber durch seine zehn Bücher fränkischer Geschichte und andere Werke, worin er als guter Katholik und loyaler Unterthan, mit Wahrheitsliebe und nicht ohne Kritik, wenn gleich nicht frei von den Vorurtheilen und Beschränktheiten seiner Zeit, in unbehülflichem und incorrectem Stil, aber in einfacher, treuherziger Sprache die Welt- und Kirchengeschichte seiner Zeit wie die Wundergeschichten der Vergangenheit aufgezeichnet hat¹⁾.

673.

Dieses Jahr (nach Andern freilich 672 oder 674) gilt als das wahrscheinliche Geburtsjahr des ebenso frommen als gelehrten, ebenso

¹⁾ Löbell, Gregor von Tours. 2. Ausg. 1869. Wattenbach, Deutschl. Geschichtsquellen III A. Zeuffel, römische Literatur § 454. besonders aber Monod, études critiques 1872.

liebens= als ehrwürdigen angelsächsischen Mönchs, Priesters, Dichters, Geschichtschreibers, Theologen und Polyhistor's Beda Venerabilis, des großen Lichtes der englischen Kirche, des Meisters der Wissenschaft und Musters christlicher Demuth und Innigkeit, des vielgepriesenen Lehrmeisters des Abendlandes, Geschichtschreibers der englischen Kirche und der „sex aetates mundi“.

773

Ist das Jahr des italienischen Feldzuges Karls des Großen zum Schutz des päpstlichen Stuhles wider das italienische Königthum. In den ersten Märztagen waren in der Pfalz zu Diebenhofen die Abgeordneten der beiden Hauptmächte Italiens vor dem Frankenkönig erschienen, Gesandte des Papstes Hadrian, die Hülfe gegen den König Desiderius beehrten, und Gesandte des Königs, welche die Beschwerden des Papstes zu widerlegen suchten. Nach reiflicher Ueberlegung entschloß sich Karl, dem Hülferuf des Papstes Folge zu leisten. Auf einer großen Reichsversammlung zu Genf (März 773) gab das fränkische Volk seine Zustimmung. Gleich darauf überstieg Karl mit einem fränkischen Heer die Alpen. Ein himmlisches Wunder, wie der Lebensbeschreiber des Papstes weiß, trieb die Longobarden in die Flucht und eröffnete den Franken die lombardische Ebene; nach der Vermuthung profaner Historiker bestand das Wunder in einer strategischen Umgehung, die Karl, von italienischem Verrath unterstützt, durch einen Theil seines Heeres ausführen ließ. Das Resultat war jedenfalls die Einschließung des Desiderius in Pavia, Fall der Hauptstadt, Gefangennahme des Königs, Untergang des longobardischen Reichs, die Unterwerfung Italiens unter die Herrschaft des Frankenkönigs; der Papst erhielt statt des byzantinischen Kaisers den fränkischen König zum Landesherrn.

973.

Nicht minder bedeutungsvoll in der deutschen Geschichte ist das Jahr 973 — das Todesjahr Kaiser Otto's des Großen. — In den Frühlingstagen dieses Jahres war der alte Kaiser nach Magdeburg gekommen, um seine dortige Lieblingsgründung, das 968 errichtete, zur Metropole für die slavische Kirche bestimmte Erzbisthum, zum ersten und letztenmal in Augenschein zu nehmen. In ernster Stimmung feierte er dort den Palmsonntag (16. März) am Grab seiner ersten Gemahlin Editha. Am Mittwoch der Charwoche traf er mit seiner Gemahlin Adelheid und mit dem jungen Kaiserpaar Otto und Theophano in Tuedlinburg ein, um das Grab seiner

Eltern, des Königs Heinrich und der Königin Mathilde, zu besuchen. Dort feierte er das Osterfest (den 23. März) mit großer Andacht. Als das Kirchenfest vorbei, wurden die Angelegenheiten des Reiches und der Kirche in glänzender Fürstenversammlung berathen, der Frieden mit Polen, Böhmen, Dänemark gesichert, Huldigungen und Tribut entgegengenommen, Maßregeln zur Ausbreitung des Christenthums beschlossen. (Denn auch die Sache der Mission galt damals für einen würdigen und wichtigen Gegenstand reichstägllicher Verhandlungen). Von Rom und Venedig, von Constantinopel, von den Russen und Bulgaren waren Gesandte auf deutscher Erde erschienen; selbst die Ungarn, die alten Feinde des Kaisers und des deutschen Namens, hatten zwölf ihrer Magnaten mit reichen Geschenken an den Kaiser geschickt und begehrten von ihm Missionäre zur Einführung des Christenthums. Plötzlich wurde des Kaisers Freude und des Reiches Herrlichkeit getrübt durch einen schmerzlichen Todesfall: der Sachsenherzog Hermann der Billung, einer der treuesten Freunde und Waffengenossen des Kaisers, starb am 27. März zu Quedlinburg. Der Kaiser, über des Freundes Tod tiefgebeugt, fühlte auch sein Ende nahe. Am 1. April war die Reichsversammlung geschlossen; der Kaiser besuchte noch mehrere Pfalzen und Bisthümer Sachsens. Das Himmelfahrtsfest (1. Mai) feierte er in Merseburg, am Dienstag vor Pfingsten (6. Mai) kam er nach der Pfalz Memleben an der Unstrut. Hier war dereinst, am 2. Julius 936, sein königlicher Vater Heinrich I. vom Tode ereilt worden; hier sollte auch der Kaiser sein Ende finden. Am Abend des folgenden Tages (7. Mai), nachdem er noch allen kirchlichen Pflichten genügt, Messe und Vesper besucht, das heilige Abendmahl empfangen, übergab er unter dem Gesang geistlicher Lieder mit vollkommener Ruhe seine Seele der Barmherzigkeit des Schöpfers aller Dinge. — Sein Tod glich einem Sonnenuntergang nach einem heißen, glänzenden arbeit- und mühevollen Tag. Das Volk wurde nicht müde, die ruhmreichen Thaten des gewaltigen Herrschers zu preisen. Durch alle Gauen des deutschen Landes ging die Todesklage um den großen Kaiser. Am lautesten wurde er von den Geistlichen gepriesen, denen er die größte Huld erwiesen. Sie erkennen es wohl, daß *post Carolum Magnum regalem cathedram nunquam tantus patriae rector et defensor possedit*. Ihnen heißt er (*Gesta episc. Camerac. in den Monum. Germ. S.S. VII, 439*): *imperator sanctissimus, tutor fidissimus, norma iustitiae, devotus cultor ecclesiae,*

spes pacis, amator religionis. Schöner aber noch und einfacher lautet die Inschrift seines Sarkophags: „König und Christ war Er und der Heimath herrlichste Zierde!“

Und dasselbe Jahr 973 ist auch das Todesjahr eines der treuesten Diener und geistlichen Kampfgenossen des großen Kaisers — des Bischofs Ulrich von Augsburg, dessen Todesfeier ja kürzlich in seiner schwäbisch-bairischen Heimath ist kirchlich gefeiert worden — freilich wie es scheint ohne das richtige Verständniß für die eigenthümliche Bedeutung und den Charakter dieses deutschen Bischofs des zehnten Jahrhunderts. Er war, wie man ihn jetzt wohl nennen würde, ein Staatskatholik vom reinsten Wasser d. h. ein frommer Christ und gut katholischer Bischof, der die Pflichten seines geistlichen Berufs mit seiner aufrichtigen Hingabe an Kaiser und Reich, seine asketische Strenge gegen sich selbst mit der größten Barmherzigkeit und Volksfreundlichkeit auf's schönste zu vereinigen wußte. Ein geborener Graf von Dillingen, gebildet im Kloster St. Gallen und unter Leitung seines Amtsvorgängers Adalbero in Augsburg, 923 vom König Heinrich auf des alemannischen Herzogs Empfehlung auf den Bischofsstuhl erhoben, hat er nahezu 50 Jahre lang in sturmvollem Zeit seine Diocese treu und segensreich verwaltet und, als treuergebener Unterthan zweier Könige, Heinrich und Otto, an des Reiches und der Kirche Angelegenheiten wirksamen Antheil genommen. Er war es besonders, der zweimal 925 und 955 durch seine Gebete wie durch seine männliche Thatkraft und Besonnenheit seine Bischofsstadt und ganz Süddeutschland vor dem Anprall der räuberischen Magyaren schirmte und zu dem glücklichen Ausgang der großen Ungarnschlacht auf dem Lechfeld (rectius zwischen Augsburg und Donauwerth) wesentlich mit beigetragen hat. Den Tag über hoch zu Roß, mitten im Schlachtgetümmel unter einem Pfeil- und Steinregen unbewehrt und unverfehrt, bei Nacht in brünstigem Gebet, am Morgen das heilige Amt verwaltend — so erscheint uns der fromme Bischof in den Tagen der Entscheidung. Lieblicher noch ist das Bild, wie er nachher als Oberhirt seines Sprengels auf seinen bischöflichen Visitationsreisen durch die schwäbischen Gauen zieht — nach Staffelsee und Füssen, Wiesensteig oder Heubach —, auf einem Ochsenwagen sitzend, unterwegs unablässig den Psalter lesend, von Priestern begleitet, von einem zahllosen Haufen von Armen und Krüppeln umschwärmt. Schon im Leben ein „heiligmäßiger“ Mann, nach seinem Tode von Volk und Priestern als Heiliger und Wunderthäter gepriesen, hat er zu-

lebt auch noch die zweifelhafte Ehre erlangt, durch die erste nachweisbare päpstliche Kanonisation (durch die Bulle des Papstes Johann XV. Cum conventus vom 3. Februar 993) unter die Heiligen der römischen Kirche aufgenommen zu werden. — Wichtiger ist, daß wir eine alte, von einem jüngeren Zeitgenossen des Bischofs, einem Priester Gerhard, verfaßte Lebensbeschreibung Ulrichs besitzen, die nicht bloß von der gesegneten Wirksamkeit des trefflichen Kirchenfürsten selbst ein lebensvolles Bild entwirft, sondern auch sonst wichtige Beiträge enthält für die Reichs-, Kirchen- und Sittengeschichte des X. Jahrhunderts ¹⁾.

1073.

Epochemachend für die Kirchengeschichte des Mittelalters wie kaum ein anderes ist das Jahr 1073 — das Todesjahr Papst Alexanders II. (1061—73), das Jahr der päpstlichen Stuhlbesteigung Gregor's VII. Am 21. April war sein Vorgänger gestorben; bei der Bestattung seiner Leiche rief das Volk mit stürmischem Rufe den Cardinal Hildebrand zum Papst aus als den unvergleichlichen Mann, der bisher schon die Stadt Rom befreit, die Kirche erhöht habe. Cardinalbischofe, Priester und Leviten stimmten ein: er wurde fortgerissen und „wider Willen“ inthronisirt, als der vom heil. Petrus selbst ermählte Papst und Nachfolger der Apostel ²⁾. Im Namen der Kirchenfreiheit, mit bewußter und absichtlicher Verletzung der kaiserlichen Rechte — sine consensu et licentia imperatoris — wurde er gewählt und geweiht, freilich unter der steten Versicherung, wie sehr ihm die concordia inter sacerdotium et imperium am Herzen liege (vergl. diese gregorianische Phrase mit den neuesten bischöflichen und päpstlichen Erklärungen). Freiheit der Kirche — so hieß auch fortan das Programm, Herrschaft der Kirche über die Welt, des Papstthums über die Kirche war das Ziel, wofür er kämpfte mit allen Mitteln geistlicher und weltlicher Politik, mit der ganzen Consequenz seines eisernen Willens, mit dem ganzen Schatz

¹⁾ S. die Ausgabe der Vita S. Oudalrici von Waiz in den Monum. Germ. script. Bd. IV; vergl. Stälin Württemb. Geschichte Bd. I, S. 424; Giesebrecht. Geschichte der Kaiserzeit Bd. I, S. 779; Wattenbach, deutsche Geschichtsquellen. 3. Aufl. S. 290 flg.; A. Vogel in Herzogs theol. N. G., Bd. XVI.

²⁾ Es genügt über diese Vorgänge auf die scharfsinnigen und gelehrten Untersuchungen Dr. Weizsäckers über die Papstwahlen von 1055 bis 1130 in diesen Jahrb., Bd. XVII, Heft 3, S. 486 ff. zu verweisen. Außerdem vergl. Barmann Politik der Päpste, Bd. II, S. 322 ff.

seiner reichen in einem vielbewegten Leben und Wirken gesammelten Erfahrungen. Daß Gregor kein herrschsüchtiger Pfaffe und Heuchler war, wofür ihn wohl falschprotestantische Polemik oder oberflächliche Aufklärerei früher ausgab, — daß es ihm heiliger Ernst war mit seinem Gedanken, durch Erhebung des Papstthums die Kirche zu befreien, die Völker zu beglücken, das sichtbare Reich Gottes auf Erden herzustellen, welcher Kundige wollte das heutzutage noch leugnen? Und Gregor verfolgte diese Idee mit einem Talent und einem Charakter, mit einem Heroismus des Kampfens und Leidens, wie wenige Päpste vor ihm und nach ihm, den scharfen Blick des Staatsmannes verbindend mit der zähen Hartnäckigkeit des Mönchs, getragen von dem demüthig stolzen Selbstgefühl eines Nachfolgers Christi, eines Stathalters Gottes auf Erden. Aber freilich hat er keineswegs blos zum Kampf für seine Zwecke mitunter ungeistlicher, ja sittlich zweifelhafter Mittel sich bedient; sondern es ist auch jene hierarchisch-theokratische Idee der staatsfreien und weltherrschenden Kirche selbst der offenbarste Widersinn, und die größte Versündigung an dem Geiste dessen, der seine Jünger nicht zum Herrschen berufen hat, sondern zum Dienen, und der nicht ein Reich weltlicher Macht und List begründet hat, sondern ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens im heiligen Geiste.

1173.

Das Jahr 1173 gilt als das Todesjahr eines der tiefsinnigsten unter den mystischen Scholastikern des Mittelalters, des Richard von St. Victor, des magnus contemplator, eines geborenen Schotten, Schülers von Hugo, Freundes von Bernhard, der seinem Lehrer an Originalität und mystischer Tiefe, seinem Freund an wissenschaftlichem Sinne und besonders an psychologischer Schärfe überlegen, die seit Abälards und Bernhards Kämpfen weitaufgerissene Kluft zwischen Glauben und Wissen, zwischen Dialektik und kirchlichem Positivismus wiederum zu überbrücken bemüht ist, und der insbesondere durch seine wissenschaftliche Theorie von der Contemplation und durch seinen Versuch einer speculativen Construction der Trinitätslehre aus dem Begriff der Liebe Gedankenreihen eröffnet hat, an denen die Mystiker und Theosophen späterer Jahrhunderte bis zur Gegenwart herab mit besonderer Vorliebe fortspinnen. — Als ein für die specielle norddeutsche, näher die welfisch-braunschweigische Kirchen- und Landesgeschichte wichtiges Datum mag erwähnt sein, daß zu Anfang des Jahres der Herzog Heinrich der Löwe von seiner Bet-

fahrt ins heilige Land nach manchen Abenteuern glücklich heimgekehrt, den Dom zu Braunschweig gründete und denselben mit den aus dem heiligen Lande mitgebrachten Heilighütern begabte.

1273.

Zunächst für die politische Geschichte des deutschen Reiches, mittelbar auch für die kirchliche Entwicklung des späteren Mittelalters wie der Neuzeit ist der 29. September 1273 folgenreich geworden, der Tag der Kaiserwahl Rudolphs I., das Ende des Interregnums, die Erhebung des habsburgischen Hauses zu seiner zukunftsreichen, aber auch verhängnißvollen welthistorischen Machtstellung. Als einen restitutor imperii Romani, als den Wiederhersteller der Königsmacht wie des Landfriedens haben ihn wohl frühere Historiker gerne gepriesen, und insbesondere seine prudentia in rebus cum Curia peractis ist noch im vorigen Jahrhundert von einem protestantischen Theologen (Lebret 1782) gerühmt worden. Die Neuzeit hat gelernt, etwas kühler über ihn zu urtheilen: nationale Historiker sehen in ihm den Gründer und Vorgänger derjenigen Kaiserdynastie und Kaiserpolitik, die am längsten über dem deutschen Volke gewaltet, aber des deutschen Volkes Geist, Bedürfnisse und Aufgaben am wenigsten verstanden, am schwersten geschädigt hat, und wenn es klug von Rudolf war, sich der Einmischung in die italienischen Angelegenheiten zu enthalten, so war es doch eine schmachvolle Demüthigung, womit er seine Dynastie inaugurirt hat, daß er dem Papst einen förmlichen Unterthaneneid schwur und sich von ihm die Ernennung zur Königswürde (regia denominatio) ertheilen ließ.

1373.

Das Jahr 1373 ist das Todesjahr der nordischen Prophetin, Gottesfreundin und Ordensstifterin Virgitta von Schweden (gestorben zu Rom den 23. Julius), und das vermuthliche (nach Andern 1369¹⁾) Geburtsjahr des böhmischen Reformators Johann Hus. — Das merkwürdige Lebensbild der ersten ist uns kürzlich erst von kundiger Hand vorgeführt worden. In den wirren Zeiten des 14. Jahrhunderts, in der Periode des avinionenser Papstthums, der babylonischen Gefangenschaft und der Trennung der Kirche hat sie Buße gepredigt den Geistlichen und Laien, Päpsten und Königen, hat sich vor dem päpstlichen Stuhle

¹⁾ Auch Lehler in seinem trefflichen Werk *Johann Willef und die Vorgeschichte der Reformation*, 2^{te} Ed. II. C. 134 entscheidet sich für 1369.

zwar gebeugt, aber nicht entwürdigt, vielmehr laut ihre Stimme erhoben für eine Reform der Kirche an Haupt und Gliedern; der Papst hat sie kanonisiert, die Protestanten wie Glacius rechnen sie zu den testes veritatis, zu den Vorläufern der Reformation, wie ja auch einer der deutschen Reformatoren, Desolampadius, aus einem Virgittenkloster hervorgegangen ist ¹⁾. — Huß aber, so unklar auch noch in ihm wie in der von ihm ausgegangenen Bewegung nationale und religiöse, ächt evangelische und katholisirende Elemente sich mischen, wird trotz aller modernen Verkleinerungs- und Verdunkelungsversuche doch bei allen unbefangenen Geschichtskennern wie bei dem ganzen evangelischen Volke deutscher wie slavischer Zunge den verdienten Ruhm eines der edelsten und todesmuthigsten Wahrheitszeugen bewahren. *Exustus non convictus* — hat in unübertroffenem Rapidarstil Erasmus von ihm gesagt. „Im Erliegen siegen, das war sein Voos!“ sagt Vechler a. a. O. S. 229. Die unüberwindliche Macht des Gewissens, die überlegene Stärke des im Glauben an den gekreuzigten Heiland wurzelnden Charakters ist selten so rein und leuchtend, so gewinnend und erschütternd vor aller Welt zu Tage getreten wie in Huß. Daher die tiefe welthistorische Wirkung, welche seine Gewissenstreue und Charakterstärke Jahrhunderte hindurch geübt hat“, wie denn auch sein viel citirtes prophetisches Wort, daß auf die böhmische Gans, die sie verbrannt, andere stärkere Vögel kommen werden, um die Neze des römischen Trugs zu durchbrechen — Schwäne, Adler und Falken — nach dem Glauben des deutschen Volkes sich erfüllt hat und ferner sich erfüllen wird.

1473.

Eine cultur-historisch denkwürdige Jubelerinnerung aus diesem Jahre ist schon im Anfang d. J. fast in der ganzen civilisirten Welt gefeiert worden — der vierhundertjährige Geburtstag des Nikolaus Kopernikus, geb. zu Thorn den 19. Febr. 1473. Ein „*vir maximo ingenio et animo liber*“, hat der katholische Domherr zu Frauenburg, indem er die Sonne zum Stillstehen verwies, die Erde in Bewegung setzte, einen Protest gegen die Autorität tausendjähriger Ueberlieferung erhoben und eine Reform der Wissenschaft, eine Revolution der gesammten Weltanschauung vorbereitet, ebenso wirksam und folgenreich wie die evangelische Kirchenreformation, die er selbst noch erlebt hat, wenn er auch nach seiner ganzen Lebensstellung und

¹⁾ E. Hammerich, die heilige Virgitta, übersezt von Michelsen 1873.

Geistesart ihr fern blieb. Die „bewundernswürdige Symmetrie des Universums wollte er herstellen, indem er die Weltleuchte, die Sonne an den Ort setzte, den ihr menschlicher Wahn und Sinnentäuschung vorenthalten — in die Mitte des Tempels der Natur, auf ihren königlichen Thron, inmitten der um sie kreisenden Gestirne.“

Die Päpste hatten von ihrem Standpunkte aus guten Grund, das kopernikanische System zu verdammen — denselben Grund, wie sie noch heute die evangelische Wahrheit, den geschichtlichen Bestand und die geltenden Principien des modernen Staats- und Völkerrechts anathematisiren, ohne es ändern zu können. Die Erde hat sich darum doch fortbewegt, und den Thatfachen gegenüber pflegt auch die römische Infallibilität schließlich einzulenken, wie sie dies dem kopernikanischen Weltssystem gegenüber vor 50 Jahren gethan hat. Daß es auch unter evangelischen Theologen in alter und neuer Zeit solche gegeben hat, die durch einen falschen Inspirationsbegriff und unklare hermeneutische Principien sich verleiten ließen, das kopernikanische Weltssystem schriftwidrig zu finden, ist ebenso bekannt und wahr, als es eine historische Thatfache ist, daß vorzugsweise drei evangelisch-lutherische Theologen es gewesen sind, denen das kopernikanische System theils sein erstes Bekanntwerden, theils seine tiefere wissenschaftliche Begründung und Fortbildung zu danken hat — Andreas Osiander, der Nürnberger Reformator, der die erste Ausgabe des kopernikanischen Hauptwerks *de orbium coelestium revolutionibus* (Nürnberg 1543) besorgt hat, — und die beiden Tübinger Stiftler und schwäbische Theologen Michael Mästlin aus Göppingen, einer der ersten Anhänger des neuen Systems, der in Italien den jungen Galilei von der Richtigkeit desselben überzeugte, sowie dessen noch größerer Landsmann und Schüler, Johann Kepler. Die evangelische Theologie freut sich jedes Fortschrittes der Naturwissenschaft: sie weiß daß kein Widerspruch sein kann zwischen dem *liber naturae* und *liber scripturae*, weil beide denselben Gott zum Urheber, Inhalt und seine Verherrlichung zum Ziel haben. Sie wird zwar auch fernerhin sich wohl hüten, jede leichtfertige Hypothese, die sich für Resultat naturhistorischer Forschung ausgibt, sofort als Evangelium hinzunehmen, aber sie wird auch ferne davon sein, dem wirklichen Fortschritte der Natur- oder Geschichtserkenntniß irgend eine willkürliche oder traditionelle Auslegung des Schriftwortes oder irgend einen Satz der Schuldogmatik als hemmende Schranke entgegenstellen zu wollen.

1573.

Mancherlei, wenn auch keine besonders epochemachende Ereignisse, lassen aus dem Jahr 1573 sich berichten.

Auf dem päpstlichen Stuhle saß Gregor XIII., der große Jesuitenfreund, der so eben die Pariser Bluthochzeit ¹⁾ mit Processionen und Denkmünzen gefeiert hatte, und nun sich daran machte, durch Errichtung von Jesuiten-Collegien das Werk der Gegenreformation zu fördern, das in Deutschland eben in diesem Jahre 1573 ff. seine ersten verhängnißvollen Fortschritte machte, (Contrareformation des Eichsfeldes &c.). In dem unglücklichen Frankreich entbrannte in diesem Jahr der Religions- und Bürgerkrieg auf's Neue; Spaniens König Philipp II. sah sich genöthigt, den Blutmenschen Alba aus den Niederlanden abzurufen: im November 1573 verließ er das Land, beladen mit dem Fluche des niederländischen Volkes; sein Nachfolger Requesens hob sofort den Blutrath auf, vermochte aber weder durch Milde noch durch Gewalt das Verlorene wieder zu gewinnen. Aus Blut und Asche erhebt sich ein freies protestantisches Gemeinwesen, die Republik der vereinigten Niederlande.

In Polen wurde nach Sigismund Augusts Tod von dem Reichstag zu Warschau zur Beschränkung der königlichen Macht eine Generalconföderation errichtet, deren Inhalt sammt der darin enthaltenen pax dissidentium hinfort von jedem König zu beschwören war: ihre spätere Verletzung durch die Propaganda des Jesuitismus, besonders durch den Jesuitenkönig Sigismund, hat schließlich zum Untergang des polnischen Reiches geführt.

Auch in Schweden droht nach dem Tode des ersten lutherischen Erzbischofs Lorenz Petersen († 1573), unter dessen Nachfolger Lorenz Peterson Gothus, eine jesuitisch-königliche Gegenreformation um sich zu greifen: das schließliche Resultat des nun beginnenden Kampfes war aber das entgegengesetzte — die Befestigung des strengen Luthertums durch Carl IX., den Sohn Gustav Wasas, den Vater Gustav Adolfs.

Im Stammlande der Reformation — in Sachsen und Thü-

¹⁾ Ich benütze diese Gelegenheit, um meinen Dank auszusprechen für eine anonyme, aus Hamburg mir zugekommene Berichtigung eines chronologischen Verfehlers in meinem früheren Aufsatz Jahrb. f. d. Th. Bd. XVII S. 328. Der 24. August 1572 war kein Sonnabend, sondern ein Sonntag. Die Pariser Mordnacht vom 23-24. August war die Nacht vom Sonnabend auf Sonntag.

ringen — kam jetzt in gewaltigen und vernichtenden Schlägen das längst drohende Gewitter zum Ausbruch, das schnell nacheinander die beiden, seit mehr als zwanzig Jahren auf's feindseligste sich bekämpfenden Theologenparteien, erst die flacianische oder gnesiolutherische Partei in den Herzogthümern, dann die philippistische oder sogenannte kryptocalvinistische in Kursachsen stürzte und den bisher erfolglosen theologischen Pacificationsversuchen des Concordienmannes Andreä freie Bahn machte.

Den 3. März 1573 starb Herzog Johann Wilhelm, der so eben noch 1570 in seinem von Wigand verfaßten Corpus doctrinae Thüringicum seinem Lande eine streng lutherische Lehrnorm vorgeschrieben hatte. Für die Söhne des seit den Grumbach'schen Händeln gefangenen Herzogs Johann Friedrich des Mittleren übernahm Kurfürst August die vormundschaftliche Regierung. Auf die Thüringischen „Flacianer“ längst erbittert, verordnet er sofort den 6. Julius 1573 eine allgemeine Kirchenvisitation, die dann auch in den Monaten Juli bis October vor sich ging. Alle Geistliche und Superintenden ten, welche sich nicht dazu verstanden, „den christlichen Consens nach Gottes Wort mit den kursächsischen Kirchen einträchtiglich zu halten und alles Condemnirens, Schmähens und Lästern unschuldiger Personen, Kirchen und Schulen hinfort gänzlich sich zu entäußern, auch dem Consistorium in Jena den gebührenden Gehorsam zu leisten“, sollten einfach abgesetzt werden. Die Mehrzahl fügte sich; 111 Geistliche, etwa ein Fünftheil der thüringischen Pfarrgeistlichkeit, wollten die ihnen vorgelegten Artikel de doctrina et consensu, item de vitandis injustis condemnationibus nicht eingehen; es traf sie das Loos der Absehung und namenloses Elend — die passio magna des Thüringer Lutherthums, der freilich die Katastrophe des kursächsischen Philippismus und Kryptocalvinismus mit schnellem Schritte folgte. So machte man damals in den vielgepriesenen Tagen lutherischer Orthodogie Kirchengesetze und Kirchenpolitik.

Eben das Jahr 1573 ist auch das Todesjahr jenes theologisirenden Arztes Joachim Curaeus aus Schlesien (geb. 1532 zu Freistadt, † 21. Januar 1573 zu Mlogau), des eifrigen Melancthonianers und wahrscheinlichen Verfassers jener Abendmahlschrift u. d. T. exegesis perspicua, deren Erscheinen im Jahre 1574 den unmittelbaren Anstoß gab zum Sturz des kursächsischen Kryptocalvinismus. — Noch ein anderer Hauptvertreter der philippistischen Richtung hatte 1573 zum Todesjahr — der Leipziger Superintendent

und Professor Johann Pseffinger, † 1573 den 3. Januar zu Leipzig, dessen Disputation de libero arbitrio im Jahr 1555 den Anlaß gegeben hatte zu den synergistischen Streitigkeiten.

Während jener erschütternden Vorgänge in Sachsen rüstete sich der unermüdlche Concordienmann Jakob Andreä in Tübingen, nachdem die erste Reihe seiner Einigungsversuche i. J. 1570—71 an den harten Köpfen oder der kühlen diplomatischen Klugheit der norddeutschen Theologen gescheitert war, bereits im Stillen zu einem neuen Angriff seines Pacificationswerkes von veränderter Operationsbasis aus. Eben jetzt (17. Februar 1573) sendet er an Herzog Julius und die norddeutschen Theologen seine sechs Predigten, welche dazu bestimmt waren, einestheils den Ruf seiner eigenen, zuletzt etwas verdächtig gewordenen lutherischen Orthodoxie wiederherzustellen, andererseits für neue Verhandlungen mit den norddeutschen lutherischen Kirchen die Grundlage zu bilden. (Sechs Predigten von den Spaltungen, so sich zwischen den Theologen Augsb. Confession von 1548—1573 erhoben haben. Tübingen 1573. 4.)

Gleichzeitig aber waren es noch andere, weitaussehende aber auch unklare Projecte, mit denen eben damals die Tübinger Theologen sich trugen: am Sonntag Misericordias Domini, den 5. April 1573, wurde in der Stiftskirche zu Tübingen der Mag. Stephan Gerlach aus Knittlingen von dem Kanzler Jakob Andreä nach einer Predigt über das Evangelium vom guten Hirten, feierlich zum evangelischen Predigamt ordinirt, am 9. April trat er, als Gesandtschaftsprediger des österreichischen Botschafters David von Ungnad, jene Reise nach Constantinopel an, die von den Tübinger Theologen und ihrem vielschreibenden philologischen Kollegen Martin Crusius zu den bekannten Verhandlungen mit dem Patriarchen Jeremias von Constantinopel und anderen Würdenträgern der griechischen Kirche benützt wurden¹⁾.

1673.

In der englischen Staats- und Kirchengeschichte ist dieses Jahr bekannt als das Jahr der Testacte (Act for preventing dangers

¹⁾ S. das interessante Tagebuch Gerlachs herausgegeben von seinem Enkel Samuel Gerlach. Frankfurt 1674, folio; Acta et scripta Theol. Wirt. et Patr. Const. Wittenberg, 1581; M. Crusius, Turco-Graecia und Germano-Graecia; Schmurrer, orat. acad. ed. Paulus, S. 113; Preßel bei Herzog; Heßle in der Tübinger Quartalschrift 1843; neuestens auch das treffliche Werk von Gaf, Symbolik der griechischen Kirche.

which may happen from popish recusants, März 1673), wonach jeder im Staats-, Hof- und Militärdienst Angestellte oder Anzustellende, sowie jedes Mitglied des Parlaments durch Leistung des Supremats- und Allegianzeids, durch Verdamnung der Transsubstantiation und durch Abendmahlsgenuß nach englischem Ritus als Angehöriger der Staatskirche sich ausweisen mußte. — In der deutschen Theologengeschichte ist es bemerkenswerth als Todesjahr und Geburtsjahr mehrerer, freilich nach Geist und Richtung höchst verschiedener Theologen und Kirchenmänner, in denen sich eben der Charakter jener Uebergangszeit aus der Periode der Orthodoxie in die des Pietismus und der Aufklärung in signifikanter Weise ausprägt. Es ist das Todesjahr eines der trefflichsten Theologen und Kirchenmänner der lutherischen Kirche Norddeutschlands, speciell Hannovers, des hannoverschen Consistorialraths und Generalsuperintendenten Justus Wesenius (geb. 6. Julius 1601 zu Esbeck im Amte Pauenstein, † 18. September 1673 in Hannover¹⁾), des Schülers von Helmstedt, Freundes von G. Calixt, Verfassers der vielgebrauchten, aber auch seiner Zeit viel angefochtenen Katechismusschule, Piederichters und Gesangbuchsherausgebers, eines der Lebenszeugen der lutherischen Kirche im 17. Jahrhundert, Vertreter jenes „moderaten Lutherthums“, welches trotz mancher Ausschreitungen nach der Seite des Confessionalismus oder Rationalismus hin — doch im Ganzen in der hannoverschen Kirche und ihren ehrwürdigsten Repräsentanten das herrschende geblieben ist. — In demselben Jahre (den 4. März) starb zu Amsterdam der fromme und vielgeprüfte lutherische Bußprediger von Schwelm, Zwoll und Sulzbach, Johann Jakob Fabricius, geb. zu Pennep 1620, der Schüler des trefflichen Rüttemann, ein hocherleuchteter treuer Diener und Zeuge Jesu, besonders bekannt durch das biographische Denkmal, das Schubert in seinem Alten und Neuen 1833, III. 1. ihm gesetzt hat (vergl. auch Göbel, Gesch. des christlichen Lebens II, 495 ff.).

Geboren aber sind in demselben Jahre Ernst Valentin Köfcher (geb. 29. December in Sondershausen), der letzte bedeutende Vorkämpfer des orthodoxen Lutherthums wider Pietismus und Aufklärung, der vielbelesene und vielschreibende theologische Polyhistor,

¹⁾ Die zuerst wie es scheint bei Köcher sich findende, später oft wiederholte Angabe des Todesjahres 1671 ist falsch; s. Klippel bei Herzog; die falsche Angabe auch bei Koch und Gödese.

der verdienstvolle Forscher in den Acten der Reformationsgeschichte und erste Redacteur einer theologischen Zeitschrift, — sowie sein Freund und Gesinnungsgenosse, der Gothaische Kirchenrath Ernst Salomo Cyprian, geb. zu Ostheim in Franken den 22. October 1673, der Gegner der Union zwischen den beiden evangelischen Con-
fessionskirchen, aber auch verdienter Forscher auf dem Gebiet der Kirchengeschichte, besonders der Geschichte des Papstthums und der Reformation.

Auch eine „Zierde der Württembergischen Kirche“ ist in diesem Jahre geboren, der Prälat Philipp Heinrich Weissensee (geb. zu Vichberg bei Hall den 6. Februar 1673, † 1767, Januar 6.) der College und Freund J. A. Bengels, der Lehrer Steinhofers und Detingers, und zahlreicher dankbarer Schüler der Klosterschulen zu Maulbronn, Blaubeuren, Denkendorf, — „ein tiefer mystischer Theolog, der excellenteste Poet, der schönste Redner, ein Mann von Glauben und Gewissen, von schöner Wissenschaft, von Wahrheit, Treue und Ehre“, wie seine Zeitgenossen ihn schildern, dennoch eine Zeitlang hart angegriffen und schwer verdächtigt wegen angeblich zu großer Nachgiebigkeit gegen die Anmuthungen des damaligen Württembergischen Willkürregiments unter Herzog Carl Alexander; sein Gedächtniß lebt fort, besonders in einigen köstlichen von ihm herrührenden geistlichen Liedern (s. besonders die Sammlung geistlicher und moralischer Gedichte seiner Tochter der bekannten gekrönten Dichterin Magdalena Sibylle Niegerin geb. Weissensee 1746 und Koch, Geschichte des Kirchenlieds). Endlich ist es auch das Geburtsjahr des wunderlichen Schwärmers Johann Konrad Dippel, des Christianus Democritus, geb. 10. August 1673 auf dem hessischen Schloß Frankenstein an der Bergstraße; † 1734 25. April zu Werleburg.

1773.

Nur kurz sei erwähnt der hundertjährige Todestag des frommen und schwungvollen Predigers und Viederdichters Johann Konrad Ludwig Allendorf (geb. zu Josbach bei Marburg den 9. Februar 1693, † 1773 den 5. Juni zu Halle als Pastor zu St. Ulrich und Consistorialrath, besonders bekannt als Herausgeber der sogenannten Köthnischen Pieder); sowie der hundertjährige Geburtstag zweier deutscher Philosophen — des Religions- und Naturphilosophen, Dichters und Naturforschers Heinrich Steffens (geb. 2. Mai 1773 zu Stavanger in Norwegen), und des auch für die Geschichte der

Theologie (vergl. de Wette, Hase, Henke) nicht uninteressanten Philosophen Jacob Friedrich Fries (geb. 23. August 1773 zu Barth; † 1843 zu Jena).

Von epochemachender Bedeutung aber war jenes Jahr bekanntlich für die römisch-katholische Kirche durch das — am 21. Julius unterzeichnete, aber erst am 16. August Abends 3 Uhr Urbi et Orbi publicirte — päpstliche Breve Dominus ac Redemptor noster, wodurch Papst Clemens XIV. zur Herstellung des Friedens der Kirche und zur Freude von fast ganz Europa, kraft der ihm inwohnenden plenitudo apostolicae potestatis, die Aufhebung der Gesellschaft Jesu dekretirte. Wir brauchen die oft erzählte Geschichte des seit 1750 vom äußersten europäischen Westen her ausgebrochenen Jesuitensturms, der den mächtigen Orden allmählich aus allen katholischen Ländern hinwegsetzte, und die Geschichte der hangenden und bangenden Pein und Seelenangst, unter welcher der arme Papst nach jahrelangem Bedenken zu dem verhängnißvollen Schritt sich entschloß, hier nicht aufs Neue auszumalen, — zumal da die bevorstehende Secularerinnerung ja schon eine eigene Literatur ins Leben gerufen hat oder noch hervorrufen wird ¹⁾. Wohl nie ist ein zeitgemäßeres, reiflicher überlegtes, besser motivirtes, beifälliger aufgenommenes Decret von der römischen Cathedra ausgegangen —, aber auch kaum eines, das so verhängnißvoll geworden wäre für seinen Urheber, der sich wohl bewußt war, mit dem Aufhebungsdekret des wichtigen Ordens sein eigenes Todesurtheil, ja das Todesurtheil der weltlichen Papstmacht zu unterzeichnen. Am 22. September 1774 war Clemens eine Leiche; am 19. Februar 1798 Papst Pius VI. der Gefangene Frankreichs. — Die zwei einzigen europäischen Mächte aber, welche damals im Hochgefühl ihrer Souveränität und im Vertrauen auf die Macht der Aufklärung dem päpstlichen Breve die Anerkennung, nicht ohne

¹⁾ Vergl. z. B. Joh. Huber, Geschichte der Jesuiten, 1873; Förster, Aufhebung des J. O. Vortrag 1873, vgl. dess. Papstwahl vor 100 Jahren, 1869. Die Documente sind schon vor 100 Jahren durch den fleißigen Tübinger Kanzler Vebret (Schriften die Aufhebung des J. O. betreffend 1773/84), soweit sie ihm damals zugänglich waren, gesammelt worden. Anderes giebt die Sammlung von Documenten zur Geschichte der Gesellschaft Jesu, Regensburg, 1841 ff. Die wichtigsten Aufschlüsse aber verdanken wir bekanntlich dem werthvollen Werke Augustin Theiners (Geschichte des Pontificats Clemens XIV., Leipzig und Paris 1853, 2 Bände), dem freilich für seine Verdienste um Papst- und Kirchengeschichte von den modernen Jesuiten übel gelohnt worden ist.

bittere Ironie vertweigerten, und das zeitweilige Fortleben des officiell todtten Ordens in ihren Ländern gestatteten, haben von der Gesellschaft, der sie ein letztes Asyl boten, wie von dem Papstthum, zu dessen garantienloser Wiederherstellung sie 1814 in so blinder Restaurationsfeligkeit mitgewirkt haben, schlimmen Dank geerntet. Kaum war die erstarrte Schlange wieder warm geworden, so fing sie auch an, ihre Wohlthäter mit giftigen Bissen zu verfolgen.

973 der erste römische Kaiser deutscher Nation und der canonisirte deutsche Staatskatholik; 1073 Gregor VII., der Canossapapst; 1273 Rudolph von Habsburg, der deutsche König von Papstes Gnaden; 1473 Kopernikus, der große Weltrevolutionär; 1573 die Blüthenzeit der päpstlich-jesuitischen Gegenreformation; 1773 die päpstliche Aufhebung des Jesuitenordens; 1873 das neue deutsche Reich und die preußischen Kirchengesetze: — fürwahr es liegt eine wunderbare Logik und Rhetorik in den stummen Zahlen der Geschichte.

//////////

Mararius von Aegypten.

Von

Lie. Ch. Förster.

Pastor und Sup.-Vicar in Großjena bei Naumburg.

Einleitung.

In der Zeit der Reaction einer energischen christlichen Askese gegen die der Verweltlichung anheimgegebene und zur Staatsanstalt werdende Kirche ragen in Aegypten einzelne imponirende Erscheinungen über dem zahllosen Heer der Mönche hervor, welche nicht ohne Weiteres von dem Gesichtspunkt mönchischer Verirrung aus zu verstehen sind, sondern nur im Zusammenhang mit ihrer ganzen Zeit erklärt sein wollen. Ohne Zweifel ist die mönchische Einseitigkeit, deren Merkmale sie unverkennbar an sich tragen, ein Zeichen der aus der Einheit des religiösen Lebens und Denkens der zwei ersten christlichen Jahrhunderte herausgetretenen Kirche, also ein Zeugniß für den beginnenden Verfall. Zugleich aber trägt ihre ganze Erscheinung so sehr den Stempel der Originalität und vereint mit einem hohen Maße sittlicher Kraft eine heilsame Gegenwirkung gegen andere Verirrungen, daß der Historiker sich genöthigt sieht, nach anderen Gesichtspunkten zu suchen, unter denen jene Männer angeschaut werden müssen. Es gehören hierher außer Pachomius und Antonius namentlich die zwei den Namen Mararius tragenden Mönche, von denen wieder der als Mararius der Ältere bekannte eine hervorragende Stellung einnimmt. Da bisher nur gelegentlich auf ihn Bezug genommen worden ist, so wird es lohnend sein, seine Stellung zur Zeitgeschichte und seine Bedeutung eingehender zu charakterisiren.

Gleich zu Anfang stehen wir indeß vor einer sehr schwierigen kritischen Frage, welche bisher noch nicht hinreichend gelöst worden ist, vor der Frage, ob die dem älteren Mararius zugeschriebenen Werke wirklich als Quelle für die Darlegung seiner Ideen zu gebrauchen sind. Die Ausgabe von Pritius (Leipzig 1714) enthält sowohl die verschiedenen ascetischen Schriften, sieben an der Zahl, als auch die 50 Homilien,

welche den Namen des Makarius an der Stirn tragen, und von denen wohl nur die 38^{te} nicht ihm, sondern dem Eremiten Marcus zuzuschreiben sein dürfte (du Pin II, 71). Aber die Frage ist eben, welchem Makarius sie ihren Ursprung verdanken? Zunächst ist hierbei beachtenswerth, daß die Tradition mit überwiegender Zustimmung auf den älteren Makarius von Aegypten zurückgeht und ihm sowohl Homilien als Tractate zuschreibt, wie denn auch die meisten Codices gerade diesen Namen mit bestimmter Unterscheidung von andern Männern derselben Bezeichnung tragen. Wenn Gennadius (de viris illustr. 11) sagt: *Macarius monachus ille Aegyptius . . . unam tantum ad juniores professionis suae scripsit epistolam*, so kann dies vereinzelt Zeugniß die Menge der übrigen nicht entkräften, abgesehen davon, daß Gennadius eben nur von Briefen redet, wobei nicht ausgeschlossen ist, daß er außerdem andere Documente hinterlassen habe. So lange also nicht neue Instanzen geltend gemacht und weitere Entdeckungen zu Tage gefördert werden, wird man die Homilien dem älteren Makarius nicht absprechen dürfen; und auch Floß, der sich zuletzt um die Erforschung der Makarius-Quellen verdient gemacht und mit viel Scharfsinn den schwierigen Gegenstand zu beleuchten gesucht hat (Colon. 1850), läßt jene Annahme gelten. Sodann war von jeher die Uebereinstimmung in Gedanken, Lehren und Wendungen, welche zwischen Homilien und Tractaten stattfindet, als inneres Zeugniß dafür angenommen worden, daß Beiden derselbe Verfasser zuzuschreiben sei. So sagt schon du Pin (p. 72): „*Il est visible, que celui qui est auteur des cinquante homilies, est aussi auteur de ces traités, car le même esprit y regne: il a les mêmes sentiments et le même stile: il parle de la même manière de la grâce et de la liberté etc.*“ —; und damit in Uebereinstimmung bemerkte Pritius in der Einleitung zur Ausgabe des Makarius: *Nobis autem id ante omnia videtur esse certissimum, quod unus auctor fuerit, qui divinissimas nobis dederit homilias, cum illo, cui debemus isthaec opuscula. Id enim et res ipsae probant, quae et in homiliis et opusculis occurrunt, summa fidei nostrae mysteria et praecipua christianae religionis capita . . . exhibentes; et verba quoque modique loquendi, circa quos summa ubique similitudo est.* — Indessen bei genauerer Vergleichung der beiden Klassen von Schriften mußten Zweifel entstehen, ob wirklich Beide demselben Verfasser zugeschrieben werden könnten; nicht wegen etwaiger Abweichungen, sondern wegen der allzu großen

und auffallenden Uebereinstimmung, die bisweilen bis zu wörtlicher Wiedergabe gewisser Sätze fortgeht. Man mußte fragen, ob derselbe Verfasser im Stande sein könne, sich selbst in dieser Weise zu copiren. Vergleichsweise mögen nur einige Stellen folgen, welche das Verhältniß anschaulich machen dürften:

Ὁ ἀληθινὸς θάνατος ἔνδοθεν ἐστὶν ἐν τῇ καρδίᾳ καὶ κέκρυπται, καὶ ὁ ἄνθρωπος ὁ ἔσω νενέκρωται. εἴ τις οὖν μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν κατὰ τὸ κρυπτόν, οὗτος ἀληθῶς εἰς τοὺς αἰῶνας ζῇ καὶ οὐκ ἀποθνήσκει κτλ. Hom. 15, 39.

Περὶ τῆς φαινομένης ἀσκήσεως, καὶ ποῖον ἐπιτήδευμα μεῖζον καὶ πρῶτον τυγχάνει, τοῦτο γινώσκετε, ἀγαπητοί, ὅτι ἀλλήλων ἐκδέδενται πᾶσαι αἱ ἀρεταί. ὥσπερὶ γὰρ τις πνευματικὴ ἄλυσις μία τῆς μιᾶς ἡρτῆται. ἡ ἐνχρὶ ἀπὸ τῆς ἀγάπης, ἡ ἀγάπη ἀπὸ τῆς χαρᾶς κτλ.

Hom. 40, 1.

Λεπτὸν δέ τινα λόγον καὶ βαθὺν κατὰ τὴν προσοῦσάν μοι δύναμιν εἰπεῖν βούλομαι διὸ συνειτῶς ἀκούσατε. ἐσωματοποίησεν ἑαυτὸν ὁ ἄπειρος καὶ ἀπρόσιτος καὶ ἀπολήτος Θεὸς διὰ ἄπειρον καὶ ἀνεννόητον χρηστότητα, καὶ ὥς εἰπεῖν ὥς ἐσμίκρυνεν αὐτὸν ἐκ τῆς ἀπροσίτου δόξης κτλ.

Hom. 4, 9.

Τὰ δὲ πράγματα οὕτως ἐστίν. ὥς γνωφώδης τις δύναμις ἐπικείται καὶ σκεπάζει ἐλαφρῶς ὥς ἄηρ παχὺς, καίτοι πάντοτε τῆς λαμπάδος καιομένης καὶ φαι-

Ὁ ἀληθινὸς θάνατος ἔνδοθεν ἐν τῇ καρδίᾳ κέκρυπται, καὶ ὁ ἄνθρωπος ἔσω νενέκρωται. εἴ τις οὖν μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν ἐν τῷ κρυπτῷ, οὗτος ἀληθῶς εἰς τοὺς αἰῶνας ζῇ καὶ οὐκ ἀποθνήσκει κτλ.

De cust. cord. 2.

Περὶ δὲ τῆς φαινομένης ἀσκήσεως, καὶ ποῖον ἀγαθὸν ἐπιτήδευμα μεῖζον καὶ πρῶτον τυγχάνει, τοῦτο γινώσκετε, ἀγαπητοί, ὅτι ἀλλήλων πᾶσαι αἱ ἀρεταὶ κρέμονται καὶ ἀλλήλων συνδέδενται, καὶ ὥσπερ ἱερά τις πνευματικὴ ἄλυσις μία ἀπὸ μιᾶς ἡρτῆται. ἡ εὐχρὶ κτλ.

De cust. cord. 8; und
de perfect. in spir. 16.

Λεπτὸν τινα καὶ βαθὺν λόγον κατὰ τὰ ἔμοι δυνατὰ διελθεῖν βούλομαι. σωματοποιεῖ ἑαυτὸν ὁ ἄπειρος καὶ ἀσώματος κύριος διὰ χρηστότητα ἄπειρον καὶ σμικρύνει, ὥς ἂν τις φαίη, ὁ μέγας καὶ ὑπερούσιος κτλ.

De elev. mentis 6.

Τὸ πρᾶγμα οὕτως ἔχειν οἶον γησίν. ἐπικείται τις δύναμις ἐπικαλύπτουσα τὸν ἐλαφρὸν νοῦν, ὥς ἄηρ τις λεπτὸς καίτοι δὲ τῆς λαμπάδος ἀεὶ ποτε καιομένης καὶ

νοῦσης. ὥσπερ ἐπίκειται ἐκείνῳ
τῷ φωτὶ κάλυμμα. Ὅθεν ὁμο-
λογεῖ οὗτος, ὅτι οὐκ ἔστι τέλειος,
οὐδὲ ἐλεύθερος τὸ ὅλον ἐκ τῆς
ἁμαρτίας κτλ.

Hom. 8, 5.

Ἀλλ' ὅταν ἀκούσης, ὅτι ἐν τῷ
καιρῷ ἐκείνῳ ἐρῶνύσατο τὰς ψυχὰς
ἐκ τοῦ ἁδου καὶ τοῦ σκοτούς
..., μὴ μακρὰν ἀπὸ τῆς ψυχῆς
σου τὰ πράγματα ταῦτα εἶναι
νομίσῃς.
Μνημεῖον γὰρ καὶ τάφος ἡ καρ-
διά σου ἴσθιν Ἔρχεται
οὖν ὁ κύριος εἰς τὰς ἐπιζητούσας
αὐτὸν ψυχὰς, εἰς τὸ βάθος τοῦ
ἁδου τῆς καρδίας κτλ.

Hom. 11, 11.

φαινοῦσης, καθάπερ εἴρηται, ἀλλὰ
τῷ φωτὶ ἐκείνῳ ὥς κάλυμ-
μά τι ἐπίκειται. ταύτη τοι οὐδὲ
ἔξαρνός ἐστιν ὁ τοιοῦτος μὴ εἶναι
τέλειος, μηδὲ τὸ ὅλον ἐλεύθερος
ἐκ τῆς ἁμαρτίας κτλ.

De carit. 12.

Ὅταν ἀκούσης, ὅτι κατελθὼν
ὁ Χριστὸς εἰς ἁδον, τὰς κατό-
χους ἐκεῖ ψυχὰς ἀνερῶνύσατο, μὴ
μακρὰν εἶναι ταῦτα καὶ τῶν νῦν
τελουμένων νόμιζε. Οἶόν μοι γὰρ
μνημεῖον εἶναι τὴν καρδίαν
Ἔρχεται τοιγαροῦν ὁ κύριος εἰς
τὰς ἐν ἁδον ἐπιβοιωμένας αὐτὸν
ψυχὰς, εἰς τὸ βάθος δηλαδὴ τῆς
καρδίας, κτλ.

De lib. mentis 1.

Diese Proben lassen kaum zu, an eine selbständige Reproduction seiner eigenen Gedanken von Seiten des Verfassers zu denken, sondern nöthigen zur Annahme einer Compilation von Seiten eines Späteren. Denn der Vorzug der Originalität ist stets den Homilien zuzuschreiben, wo die Stellen im gesammten Zusammenhang mit dem Uebrigen stehen, während sie in den Tractaten oft etwas abgerissen und fragmentar erscheinen. War es also schon aus inneren Gründen ziemlich sicher anzunehmen, daß ein Späterer die Gedanken und Lehren des Makarius nach gewissen Gesichtspunkten geordnet und in einzelnen Abhandlungen ihrem Inhalt nach zusammengestellt habe, so ist neuerdings diese Vermuthung durch äußere Gründe bestätigt worden. Durch einige von Floß in der kaiserlichen Bibliothek zu Wien aufgefundenene Codices ist es unzweifelhaft gemacht, daß diese sieben Tractate aus den Homilien compilirt sind, und zwar von einem „Simeon Logotheta“. Der gelehrte Untersucher spricht hierüber in seiner Ausgabe der noch nicht veröffentlichten Stücke des Makarius (epistolae, homiliarum loci, preces, Col. 1850) S. 235 ff. und scheint, da nach Leo Allatius Simeon Metaphrastes, der bekannte Compiler, auch an dem ägyptischen Makarius seinen Sammlerfleiß geübt haben soll, nicht recht klar zu sein, welchem von

den beiden Simeons er die Zusammenstellung der sieben opuscula zuschreiben soll. Er übersieht, daß Simcon Metaphrastes auch den Beinamen Kanzler, Secretär oder Logotheta trägt, daß ihm also ohne Zweifel jene Compilation zuzuschreiben ist.

Es ist zu beklagen, daß trotz dieser Aufhellung immer noch manches Dunkel über den Schriften des Mararius lagert. Denn wenn auch Vieles in jenen sieben Abhandlungen offenbar den Homilien entlehnt ist, so bleibt doch noch immer Manches übrig, das nicht ohne Weiteres dorthier genommen sein kann, sondern nur dem Inhalt nach mit den echten Stücken übereinstimmt. Auch darf nicht übersehen werden, daß die Homilien untereinander selbst oftmals recht verwandte Anflänge haben, durch die Gleichartigkeit des Gegenstandes hervorgerufen, so daß man mit dem Vorwurf der Compilation nicht zu freigebig sein darf. So liegt die Vermuthung nahe, daß dem Compiler noch andere Mararianische Schriften vorgelegen haben, aus denen er seine Paraphrasen zusammenstellte. Jedenfalls aber wird man die Homilien allein als Quelle ansehen dürfen, aus denen eine Darstellung der Lehre geschöpft werden kann; die sieben Tractate können nur in subsidiärer Weise herangezogen werden. Leider sind auch die Homilien noch nicht in correcter Gestalt vorhanden und lassen an verschiedenen Stellen eine Verstümmelung des Textes oder eine Lücke vermuthen. Zwar hat Floß Einiges dazu beigetragen, aus seinen Auffindungen den Text zu verbessern und zu vervollständigen, doch bleibt auch so noch Manches zu wünschen übrig. Dennoch dürfen die 50 Homilien, deren Zusammenhang durch innere und äußere Gründe wahrscheinlich gemacht wird, und die durch übereinstimmende Zeugnisse auf den älteren Mararius zurückzuführen sind, als Quellen für seine Vehr-darstellung benutzt werden.

Kapitel I.

Was die Lebensumstände des älteren Mararius anbelangt, so sind die Nachrichten hierüber theils spärlich, theils so legendenhaft, daß man Anstand nehmen muß, sie als Geschichtsquellen zuzulassen. Am glaubwürdigsten erscheint die *Historia Lausiaca* des Palladius, der geraume Zeit in Aegypten und speciell in der sketischen Wüste sich aufhielt und daher wohl im Stande war, zuverlässige Mittheilungen zu geben. Aus seinem und dem Berichte des Evagrius (*Capita practica ad Anatolium*), welcher Schüler unseres Mararius gewesen zu sein scheint, haben die Kirchenhistoriker Sozomenus

(III, 14) und Sokrates (IV, 23) geschöpft, die sich freilich nur auf geringe Notizen beschränken; auch Hieronymus, Rufinus, Cassianus bringen nichts wesentlich Neues hinzu. Danach ergeben sich als sichere Punkte etwa folgende.

Mararius der Ältere, der Aegyptische, lebte bis gegen Ende des vierten Jahrhunderts und starb im Alter von 90 Jahren in der stetischen Wüste, in welcher er sich an 60 Jahre aufgehalten hatte. Bereits in sehr jugendlichem Alter machte er durch die Kraft seines Willens und durch seine Uebung in der Enthalttsamkeit Aufsehen, so daß er den Beinamen des „Knabengreises“ (*παιδαριόγερων*) erhielt; im Alter von 40 Jahren wurde er Presbyter. Der andere Mararius, zum Unterschied von Jenem der Alexandrinische oder auch der Städtische genannt (*πολιτικός*), ist etwas jünger, lebte aber doch noch mit dem Andern gleichzeitig. Wahrscheinlich aus der Bezeichnung *πολιτικός* ist die Notiz bei Sokrates (a. a. O.) entsprungen, daß er milder und gegen die, welche zu ihm kamen, freundlicher gewesen sei (*πρὸς τοὺς ἐντυγχάνοντας ἡλπιότα τε ἢ καὶ τῷ χαριεντίζεσθαι τοὺς νέους ἤγειν πρὸς ἄσκησιν*), während der Aegyptische mehr *ἀσκητός* gegen die Andern sich verhielt. Von Beiden wird berichtet, daß sie es zu einem hohen Maß der Entbehrungsfähigkeit brachten und durch ihren erbaulichen asketischen Wandel Viele zur Nachahmung ihres anachoretischen Lebens anlockten. Der Alexandrinische Mararius soll wegen seiner außerordentlichen Enthalttsamkeit so trockene Haut gehabt haben, daß das Barthaar nicht wachsen konnte (Sozomen. a. a. O.). Von Beiden werden begreiflicher Weise sehr reichliche Wunderthaten berichtet, die zum größten Theil sehr an's Abenteuerliche anstreifen und unglaubwürdig erscheinen. Wenn Jloß diese Mirafel trotzdem für historisch verbürgte Thatfachen annehmen will, so ist das von seinem Standpunkt aus zu begreifen, doch wird das, was er zur Rechtfertigung anführt, schwerlich im Stande sein, jene Berichte annehmbar zu machen ¹⁾. Sokrates (a. a. O.) erzählt,

¹⁾ a. a. O. S. 11: Quisquis christiano nomine non indignus est, magnis temporibus manum Dei in hominibus magna fecisse profiteri paratus est. Idque ipsum cur hic non statuatur, quum idem in apostolis et patribus ecclesiae minime initiemur, non intelligo. In fabulosa autem narrationum forma si saepenumero offenderis, scito et cum gentis Aegyptiae indole et cum singulari senum vivendi genere temporumque insuper natura eam intime cohaerere; quocirca illis libris de patribus scriptis poësin quandam contineri (!) dixerim, a factis ac prodigiis senum profectam sed fama et

der ältere Macarius habe so viel Wunder verrichtet, Kranke geheilt, Dämonen ausgetrieben, *ὡς ἰδίας δεῖσθαι συγγνωμῆς, ὧν χάριτι θεοῦ διαγράφεται*, und Sozomenus ergänzt im Anschluß an Palladius den Bericht dahin, daß Beide den Dämonen furchtbar waren, viele Wunder und Heilungen vollbrachten, *τὸν δὲ Αἰγύπτιον λόγος, ὡς καὶ νεκρὸν ἔζη ἐποίησεν, ἵνα ἐτερόδοξον πείσῃ, νεκρῶν ἀνάστασιν ἔσσεσθαι*. Was sonst von Palladius und dann in den *Apophthegmata* (bei Petrus Possinus: *thesaurus asceticus*, 1683; und bei Britius, in seiner Ausgabe des Macarius I, 231 ff.) mitgetheilt wird, können wir füglich mit Stillschweigen übergehen: wunderliche Teufelsabenteuer, Todtenbefragungen, wobei sogar ein sprechender Todtenschädel nicht fehlt, gehören zu sehr jener wundersüchtigen Zeit an und verrathen die Tendenz.

Von verschiedenen Gesichtspunkten aus kann Macarius von Aegypten betrachtet werden, und die Beurtheilung des Mannes wird sich danach in sehr verschiedener Weise aussprechen. Betrachtet man ihn in seiner Zugehörigkeit zur orientalischen Kirche, als dogmatisch beeinflusst von den Stimmführern der griechischen Kirchenlehre, so würde es sich unschwer nachweisen lassen, wie seine dogmatischen Anschauungen allerdings im Wesentlichen die Grundzüge der orientalischen Lehrweise jener Zeit enthalten, und wie er in dieser Hinsicht an Männer von ähnlicher Geistesrichtung, wie Chrysostomus erinnert. Denkt man ihn als den Einsiedler der stetischen Wüste, so wird man ihn in den mönchischen Vorstellungen und Einseitigkeiten seiner Zeit befangen sehen, wie denn in der That eine Reihe von Aeußerungen in den Homilien in wenig evangelischer Weise die Werke betonen und das Mönchsleben in seiner Verdienstlichkeit hinstellen. Andererseits würde er vermöge seiner energischen Reaction gegen die Verweltlichung und Veräußerlichung der Kirche eine Stelle unter den Männern einzunehmen verdienen, die in einem mehr evangelischen Sinn gegen die unevangelischen Richtungen, die in der Kirche zu herrschen anfangen, protestirten. Vegt man den Nachdruck auf die praktische Seite seiner Wirksamkeit, so wird man, und zwar mit Recht, in ihm den Homileten bewundern, und seine ethischen Grundgedanken, welche

poetica gentis atque aetatis indole mire exultam et exornatam. Damit werden denn doch wieder die Wunderberichte als historisch unantastbar aufgegeben und die Macht der poetischen Ausschmückung wird anerkannt; — wer aber will dann sagen, wo Wirklichkeit aufhört und Poesie anfängt?

auch ohne Zweifel einen hervorragenden Platz bei ihm einnehmen, in den Mittelpunkt stellen. Indeß scheint mir der Schwerpunkt seiner Bedeutung und der Kern seiner Darlegungen in seiner Mystik zu liegen, von welchem Gesichtspunkt aus auch am einfachsten und übersichtlichsten die Gedanken des Marius sich entwickeln lassen dürften, wie er denn mit Recht von jeher als ein sehr wichtiger Vertreter der frühesten kirchlichen Mystik angesehen worden ist. Will man den Herzschlag seiner Theologie vernehmen, so wird man von hier auszugehen haben, ohne doch die anderen Gesichtspunkte, die für seine Lehre von Bedeutung sind, außer Acht zu lassen.

Daß Aegypten, und namentlich Alexandrien, dieser fruchtbare Mutterchoß für alle Arten christlicher Speculation und Vehrgegestaltung, auch für die Mystik vielfache Anregungen bot, ist bekannt. Die historische Anknüpfung an die neoplatonische Philosophie braucht zur Erklärung dieses Umstandes nicht näher herangezogen zu werden, wenn sie auch bei der großen Verbreitung, deren die platonischen Schulen und Ideen dort sich erfreuten, nicht unmöglich ist. Das jugendlichkräftige, in bewundernswerther Frische sich ausbreitende Mönchsthum, das zu jener Zeit noch ursprüngliche Kraft genug besaß, eine Fülle edler Blüthen zu treiben, mußte naturgemäß einen Zug zur Mystik begünstigen. Vorbereitet ist derselbe schon durch die eigenthümliche Haltung der alexandrinischen Schule mit ihrem Haupte Origenes, in dessen großartiger und die Folgezeit bestimmender Persönlichkeit die später auseinander tretenden Gegensätze nahe nebeneinander bestanden. Die spiritualistische Haltung der von ihm beeinflussten Schule, ihre Allegorismethode bei der Anwendung der heiligen Schrift, die Unterscheidung einer niederen Stufe der *πίστις* von der höheren esoterischen Klasse der *γνώσις*, mußte einer mystischen Richtung entschieden günstig sein; wenigstens ist damit die Vorstellung begründet, daß der vollkommene, zum klaren Verständniß seiner Aufgabe und seines Ziels durchgedrungene Christ auf dem Standpunkt des „Glaubens“, als einer niederen Stufe nicht stehen bleiben dürfe, daß er vielmehr zu der gerühmten *γνώσις*, dem höheren Grade der christlichen Reise fortschreiten müsse, um dort in unmittelbarer Weise die göttlichen Dinge zu erfassen, als es der *πίστις* gegeben ist. — Die gnostischen Systeme, welche in Aegypten länger, als andernwärts, ihren Einfluß behaupteten und auch an den Vehräufstellungen der kirchlichen Männer nicht spurlos vorübergingen, konnten derartige Vorstellungen wohl auch begünstigen, und denkt man nur an die Valentinianische Gnosis, so

wird man es nicht unwahrscheinlich finden, daß die mystischen Elemente derselben sich auch über die Grenzen ihres Gebiets hinaus Geltung verschafften. Als nun das Mönchsthum aufzublühen anfang, waren die Vorbedingungen für eine christliche Mystik, wie fruchtbare Keime, die nur auf einen geeigneten Boden zu ihrer Entfaltung warteten, gegeben. Nunmehr konnte sich das mystische Element in den Schranken einer kirchlich sanctionirten Ordnung ausdrücken; und wie dasselbe einerseits durch diese neue Form den Charakter der kirchlichen Berechtigung erhielt, so hatte es andererseits auch an den von der Kirche gezogenen Grenzen ein heilsames Correctiv.

Denkt man nicht an die krankhaften Auswüchse, welche die unter dem Namen der christlichen Mystik bekannte Erscheinungsform des religiösen Lebens in ihrer geschichtlichen Erscheinung begleitet haben, die lieber als Mysticismus, Quietismus oder Schwärmerei gekennzeichnet werden müßten, und mit denen der Begriff der Mystik häufig ungerechtfertigter Weise identificirt wird, und versteht man unter christlicher Mystik im allgemeinen Sinne die lebendige, unmittelbare Bezogenheit des religiösen Gemüths auf das Centrum der Heilsoffenbarung, auf den sich selbst mittheilenden und erschließenden Gott, und zwar eine Bezogenheit, welche noch nicht durch intellectuelle oder ethische Qualitäten vollzogen wird, sondern durch ein unmittelbares, über jene Vorbedingungen hinausgehendes Anschauen und Sich-versenken in Gott, — so wird man der Mystik als einer Erscheinungsform des religiös-christlichen Lebens ihre Berechtigung nicht streitig machen können, wird sie vielmehr als eine Reaction gegen die lediglich verstandesmäßige Auffassung der Religion und äußerliche Formulirung derselben im Dogma zu begreifen haben. Der geschichtlich nachweisbare Umstand, daß die Mystik in der christlichen Kirche nirgends so üppige Zweige getrieben und so kräftige Lebensäußerungen gegeben hat, als in Zeiten, wo das zu Recht bestehende äußerliche Kirchenthum zu Einseitigkeiten neigte und der Verfall nahe war, in Zeiten eines überwiegenden Dogmatismus und eines einseitigen Intellectualismus in Sachen der Religion, wo also das frisch quellende Leben des religiösen Subjects, wo nicht unterdrückt, so doch erschwert wurde, — dieser Umstand muß es ersichtlich machen, daß die Mystik eine wesentliche Seite des religiösen Lebens zu befriedigen sucht, welcher das geordnete Kirchenwesen nicht immer Genüge geleistet hat.

Der Anfang des vierten Jahrhunderts, in den das Geburtsjahr des älteren Makarius zu setzen ist, bezeichnet einen tiefgreifenden

Umschwung des kirchlichen Lebens, den namentlich durch zwei Hauptumstände veranlaßten Uebergang von der apostolischen zur mittelalterlichen Kirche: 1) Aus dem Zeitalter der dogmatischen Unbestimmtheit mit den noch im Fluß befindlichen Lehrmeinungen und mit reicher Mannigfaltigkeit theologischer Ausprägungen wird das Zeitalter der dogmatischen Festsetzung und bestimmter lehrhafter Formulirung der in der Kirche geltenden Glaubenssubstanz, und der Drang nach festen Lehrnormen führt zur Niedersetzung eines geschlossenen kirchlichen Systems. — 2) Aus der vom Staat unabhängigen, oder auch vom Staat befeindeten Kirche wird jetzt Staatskirche. Beides mußte den allerentscheidendsten Einfluß ausüben auf das christliche Leben, und es konnte nicht ausbleiben, daß mit der stärkeren Ausprägung der formellen Seite von Religion und Kirche und mit dem sichtbaren Hervortreten der bis dahin mehr ideell vorhandenen kirchlichen Gemeinschaft, die bis dahin sehr sorgfältig gewahrten Grenzen zwischen Kirche und Welt zu mehr fließenden wurden, und daß mit dem Zurücktreten der die Kirche tragenden und belebenden geistlichen Potenzen eine gewisse Veräußerlichung eintrat. Als Reaction gegen Alles, was die Kirche in nähere Verbindung mit der Welt und Weltförmigkeit brachte, und damit zugleich gegen den verhängnißvollen Bund, in den die Kirche mit dem Staat trat, gestützt auf die alte, im Zeitalter der Christenverfolgungen entstandene Vorstellung von der Unchristlichkeit und Weltlichkeit des Staats, erschien das Mönchsthum, welches den universalen Charakter des Christenthums factisch verleugnend, ein Irrewerden an der alldurchdringenden Kraft des Evangeliums bezeichnet, und in der Verzweiflung an der Möglichkeit, alle Lebensgebiete, auch die des Staats und des öffentlichen Lebens zu durchdringen und sich anzueignen, sich auf ein eng begrenztes Gebiet zurückzog, um dort die anderweitig nicht zu realisirende Idee des heiligen christlichen Lebens darzustellen. Daß das Mönchsthum gerade in Aegypten solchen Aufschwung nahm, erklärt sich sowohl aus dem Zustand der dortigen staatlichen und überhaupt öffentlichen Verhältnisse, welche sich allerdings in einer bedenklichen Hinneigung zum Heidnischen und in der Gefahr einer trüben Vermischung christlicher Elemente mit unchristlichen befanden, als auch aus dem Volkscharakter, der sich in der beschaulichen Stille der Wüste und in der Zurückgezogenheit vom geschäftigen Leben und seinen zerstreuen Aufgaben am Liebsten wiederfand.

Es waren diese Bemerkungen voranzuschicken, um den Boden zu

charakterisiren, auf dem die Mystik sich ausbreiten konnte, und in welchem auch Macarius sich eingewurzelt hat.

Von der späteren griechischen Mystik freilich, welche zu so ungesunden Erscheinungen führte und in Quietismus und Schwärmerei ausartete, wird man bei unserm Macarius so gut wie Nichts finden; wer mit diesem Begriff der Mystik versehen an die Homilien desselben herantreten würde, möchte vergeblich nach ihren Spuren forschen und überrascht sein durch die Fülle praktisch-sittlicher Sätze, mit denen er seine Lehrvorträge ausstattet, und welche an die nüchterne, ethische Art eines Predigers wie Chrysostomus erinnern. Mystik und Ethik gehen bei Macarius nicht feindselig auseinander, sondern sind in seiner innigen Persönlichkeit sehr eng vereint als Ergänzungen, nicht als Gegensätze, wenn auch ersichtlich ist, daß die Ethik durch die Mystik eine besondere Färbung gewinnt. So erscheint Macarius als Vertreter einer gemäßigten und gesunden, mit der kirchlichen Lehre und Ordnung durchaus verträglichen Mystik, welche ein belebendes und erwärmendes Ferment für das kirchliche Leben jener Zeit werden konnte und unzweifelhaft auch geworden ist.

Um die Gedanken unseres Mystikers anschaulich zu machen, scheint es am angemessensten, von der Gotteslehre auszugehen, da es für die Anschauungen von der mystischen Vereinigung von entscheidender Bedeutung ist, wie das Object derselben gedacht wird. Wir werden hierbei Gelegenheit finden, eine Seite der anthropologischen Frage zu berühren, welche schon hier sich aufdrängen wird, und die Lehre vom Menschen und seiner Fähigkeit, die Gottheit zu erfassen, einzuschalten, oder die Anthropologie nach ihrer physischen Seite. Um dies mystische Verhältniß genauer zu erkennen, muß alsdann das Verhältniß der Mystik zur Ethik klar gelegt werden, und es wird dieser Hauptpunkt unserer Betrachtung die eigenthümliche Stellung des Mannes am ersichtlichsten machen. Dieser Gegenstand wird aber nothwendig weiter zu der Frage führen, wie der Mensch nach seiner sittlichen Seite sich zu jenem mystischen Proceß verhält, also zu der Frage nach den anthropologischen und soteriologischen Vorbedingungen, woran sich das Wesentliche über das objective Heilsgut, die Christologie, und über die Heilsvollendung oder Eschatologie schließen wird. Endlich wird die Mystik des Macarius auch durch seine Stellung zur heiligen Schrift ihre Beleuchtung finden.

Kapitel II.

Nach dem metaphysischen Verhältniß ist Gott unendlich und unbeschränkt, daher auch allenthalben gegenwärtig; ὁ Θεὸς ἀπερίγραπτος ἐστὶ καὶ ἀκατάληπτος, πανταχοῦ ἐπιφανόμενος, nicht nach Art der Engel, welche durch Raumveränderung im Himmel und auf der Erde sein können, sondern als der Alles erfüllende Geist. Daher ist er aller Orten, auch an den unreinen, finstern und den vom Satan innegehaltenen, denn wollte man glauben, der Teufel habe seinen ihm eigenthümlichen Ort und Gott ebenso, so würde man Gott eine Beschränkung auferlegen. Vielmehr wie die Sonne alle Orte, auch die unreinen und trüben beleuchtet, ohne dadurch der Unreinheit theilhaftig zu werden, so ist Gott allgegenwärtig, ohne dadurch in seiner Reinheit und Heiligkeit beeinträchtigt zu werden. Πῶς δένεται ὁ Θεὸς ἐν τῇ γέννῃ εἶναι, ἢ πῶς δένεται ἐν τῷ σκότει εἶναι, ἢ ἐν τῷ σατανᾷ, ἢ τόποις, ὅπου ἐστὶ δυσωδία; ἀποκρίνομαί σοι κἀγὼ, ὅτι ἀπαθὴς ἐστὶ καὶ πάντα περιέχει ἀπερίγραπτος γὰρ ἐστὶ . . . τὸ ἀγαθὸν οὔτε ὀνποῦται, οὔτε σκοτίζεται — (Hom. 16, 3. 5. 6; Hom. 7, 2¹). Außer diesem metaphysischen Verhältniß giebt es aber noch ein engeres, in welchem Gott zu dem Menschen steht, denn unter allen Creaturen hat sich Gott den Menschen ausersehen, um ihn seiner besonderen Gegenwart zu würdigen, gleichsam in ihm auszuruhen und wie in seinem Hause in ihm zu wohnen. Ἐν οὐδενὶ ἀνθρώπων (sc. der anderen (Geschöpfe) ὁ Θεὸς ἐνωμαπαύεται, . . . εἰ μὴ ἐν ἀνθρώπῳ μόνον εὐδόκησε, κοιτωνήσας αὐτῷ, καὶ ἐνωμαπανσάμενος (Hom. 45, 5). διὰ τὴν ἀπειρον καὶ ἄβρῳτον καὶ ἀνεκνόητον ἀγάπην καὶ εὐσπλαγχνίαν αὐτοῦ εὐδόκησεν εἰς τοῦτο τὸ ποίημα καὶ κτίσμα νοερόν . . . ἐνοικῆσαι (Hom. 49, 4; cf. Hom. 50, 1). Der Mensch seinerseits ist auf solche Gottesgemeinschaft angelegt und kann nur dann sein Ziel erreichen und seine Bestimmung erfüllen, wenn auch er in Gott ruht (3. vergl. Hom. 45, 5: ἡ συνετὴ καὶ φρονίμη ψυχὴ, περιελθοῦσα πάντα τὰ δημιουργήματα; οὐχ ἐνθρον ἀνάπυσσιν ἐαυτῇ, εἰ μὴ μόνον ἐν κυρίῳ, καὶ ὁ κύριος ἐν οὐδενὶ εὐδόκησεν, εἰ μὴ μόνον ἐν ἀνθρώπῳ). Dieses Wechselverhältniß kann zunächst lediglich als ein ethisches gedacht werden, und es ist nicht zu bestreiten, daß Maxarius an verschiedenen Stellen es sich selbst also vorgestellt

¹) Hom. 40, 3: ἡ θεότης πάντα τὰ κτίσματα τὰ ἐποινάσια καὶ τὰ ὑποκάτω τῆς ἀβύσσου περιέχει, καὶ πανταχοῦ πληθύνεται ἐν τῇ κτίσει, εἰ καὶ ἐξωτέρα τῶν κτισμάτων ἐστὶ, διὰ τὸ ἀμύτητον καὶ ἀπερίληπτον.

hat; aber nicht selten geht er in seiner Darstellung darüber hinaus und ist geneigt, in der sittlichen Gemeinschaft des Menschen mit Gott, die sich durch den Glauben und die Heiligung des Willens vollzieht, nur eine Vorstufe zu der höheren, wesentlichen Einigung zu erkennen. Wenn er sagt, es sei nicht genug, daß der Mensch in Gott sei, sondern Gott müsse auch im Menschen sein (*ὅτι χρὴ τὸν τέλειον ἄνθρωπον ἀσμερωμένον τυχάνοντα μὴ μόνον αὐτὸν ἐν Θεῷ εἶναι, ἀλλὰ καὶ τὸν Θεὸν ἐν αὐτῷ, . . . ἵνα μὴ μόνον περιέχων ᾗ ἀλλὰ καὶ περιεχόμενος ὑπὸ τῆς δόξης κτλ.* — epist. Macar. bei Floß a. a. O. S. 199), so ist klar, daß er hier einen Fortschritt statuirt von einem allgemeinen Verhältniß des Menschen zu Gott zu einem besonderen, höheren, wesentlicheren; und wenn Gott und Creatur in einen scharfen Gegensatz gestellt, sogar behauptet wird, *οὐδὲν κοινὸν τῆς αὐτοῦ γένσεως καὶ αὐτῆς τυχάνει* (Hom. 49, 4), und dann doch von der Einwohnung Gottes im Menschen gesprochen wird, so wird man genöthigt, über die Vorstellung von einer nur sittlichen Einigung hinauszugehen. Darauf weist auch die Stelle Hom. 50, 1—2, wo von den Thaten alttestamentlicher Gottesmänner, eines Moses, David, Elias u. A. die Rede ist, von denen es heißt: *νομίζω, ὅτι ὁ ἐξουσιαστής τῷ οὐρανῷ αὐτὸς ἐνεκαθέσθῃ, ἐντὸς τοῦ νοῦς αὐτοῦ* (sc. des Elias), *καὶ διὰ τῆς γλώττης αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἐκώλυνε τοῦ μὴ καταλείπειν ἑνὸν. . . . Ὅτι οὐρανία δύναμις ᾔκει ἐν τῷ νῷ αὐτοῦ* (sc. des Moses) *καὶ διὰ Μωσέως ἐποίησεν τὰ σημεῖα ταῦτα.* Hier werden nicht bloß in dem Sinne den Frommen des Alten Bundes übermenschliche Wirkungen zugeschrieben, wie man von Jedem, der im Vertrauen auf Gottes Kraft Etwas vollbringt, sagen kann: Gott wirkt durch ihn, — wobei man doch immer an eine sittlich vermittelte That des Glaubens oder Gottvertrauens denkt, — sondern die übernatürliche Wirkung wird auf eine im Menschen selbst wesentlich oder physisch vorhandene göttliche Causalität zurückgeführt, und die Ausdrücke führen auf eine mehr als ethische Einheit des Geschöpfes mit dem Schöpfer. Auch von anderer Seite her wird dies Verhältniß bestätigt: Wird der Schwerpunkt der christlichen Heilserfahrung auf das durch einen sittlichen Proceß begründete Verhältniß zu Gott gelegt, so wird man in der Mittheilung und dem Besitz des heiligen Geistes, der den Gläubigen als neues Lebenselement eigen ist, die höchste Stufe der Vollkommenheit erkennen. Bei Macarius ist dies nicht der Fall, ihm ist der heilige Geist, den er allerdings vorzugsweise nach seiner charismatischen Wirksamkeit betrachtet, nur ein

ἀόρατον für eine höhere Einigung; er vergleicht den Besitz desselben mit dem Brautstand, der dem vollkommeneren Zustand der ehelichen Verbindung weichen muß. Die Seele hat in jenem Verhältniß noch kein volles Genügen, οὐκ ἐπαρπαρεύεται ἐκείνοις, ἕως ἂν τύχη τῆς τελείας κοινωνίας, τούτέστι τῆς ἀγάπης, d. i. die Gottesliebe, und die unmittelbare Verbindung der Seele mit Gott, von der es heißt: ἦτις ἄρεπτος οὐσα καὶ ἄπτωτος, ἀπαθείς καὶ ἀσαλεύτος ἐργάζεται τοὺς αὐτὴν ποθήσαντας (Hom. 45. 7) ¹⁾. — Die Art und Weise dieser mystischen Vereinigung zu beschreiben und sie als die höchste Stufe der dem sterblichen Menschen gewährten Vollkommenheit zu preisen, nimmt Makarius wiederholt Gelegenheit, und es kann danach kein Zweifel sein, daß er die derartigen Zustände als ganz besondere, qualitativ von andern geistigen Vorgängen unterschiedene angesehen wissen will. Es sind Zustände höherer Erleuchtung, in denen das Subject nicht mehr in der gewöhnlichen Verfassung ist, sondern über sich selbst und das irdische Leben hinausgehoben wird, so daß von einem μηκέτι ἐν ἑαυτῷ εἶναι die Rede ist. Häufiger und mit bestimmten Ausdrücken ist in den kleinen, dem Makarius nur mit Unsicherheit zuzuschreibenden Schriften von der mystischen Erleuchtung die Rede; da heißt es, sie sei eine ἐνέργεια θεία, ὅπερ ἐστὶν ἡ ἐπουρανίου φωτὸς ἐν ἀποκαλύψει καὶ δυνάμει τοῦ πνεύματος ἑλλαμψις, . . . eine ὑποστατικοῦ φωτὸς ἐν ταῖς ψυχαῖς βεβαία καὶ διηνεκὴς ἑλλαμψις (de libert. mentis 21 u. 22), und es werden als Analogieen die Erleuchtung des Moses und Paulus angeführt. Im Allgemeinen stimmt damit überein, was in den Homilien gesagt ist, und es wird sich als Meinung des Makarius mit Sicherheit hinstellen lassen, daß der Zustand der Erleuchtung nicht bloß auf einem gesteigerten menschlichen Erkennen ruht, auch nicht nur in einer tieferen Intuition besteht, — das sind ihm erst die Vorbedingungen, — sondern auf einer mittelbaren göttlichen Einwirkung; und wenn auch keineswegs der ekstatische Charakter dabei unerläßliches Merkmal ist, so ist doch eine intensive Steigerung des inneren geistigen Lebens, oder näher bestimmt, des christlichen Lebensprincips anzunehmen, welches als conditio sine qua non von ihm stets vorausgesetzt ist. Nur ein Mensch, der bereits die Gnade erfahren hat und in Gemeinschaft mit Gott steht, kann zu weiterer Erfahrung geführt werden, und es sind sonach solche mystische Vorgänge als ganz besondere Höhepunkte des christlichen

¹⁾ Hierüber ein Weiteres Kapitel VI.

Lebens anzusehen. Daher wird namentlich das Gebet als Mittel angesehen, durch welches der gläubige Mensch seines Besitzes gewiß und zu höherer Anschauung tüchtig gemacht wird. Das Gebet, sofern es der Ausdruck eines ganz in Gott ergebenen Gemüths ist, muß als Spitze aller Tugenden angesehen werden, mit deren Besitz man auch der anderen theilhaftig wird (epist. Macar. bei Floß a. a. O. S. 215 u. 216; cfr. de orat. 3—5, Hom. 40, 2: *κεφάλαιον πάσης σπουδῆς ἀγαθῆς καὶ χορηγαῖον τῶν κατορθωμάτων ἐστὶ τὸ προσκατερεῖν ἡ εὐχῇ, ἀφ' ἧς καὶ τὰς λοιπὰς ἀρετὰς διὰ τῆς παρὰ Θεοῦ αὐτήσεως ὁσμημέραι προσκτάσθαι δυνάμεθα*); denn im Gebet vollzieht sich die innigste Gemeinschaft mit der göttlichen Heiligkeit, καὶ ἡ συνάγεια τῆς τοῦ νοῦ διαθέσεως, ὡς πρὸς τὸν κύριον, ἐν ἀγάπῃ ἀρρόγητον, und im Gebet entzündet sich das heiße Verlangen nach Gott und seiner Vereinigung (Hom. 40, 2). Die Ausdrücke, mit denen der Gebets-
umgang des Menschen mit Gott und die Innigkeit der darin bewirkten Gemeinschaft beschrieben wird, gehen über eine bloß moralische Vereinigung weit hinaus; so z. B. wenn es heißt: *Ἀρπάζεται εἰς προσερχὴν ὁ ἴσω ἄνθρωπος εἰς ἄπειρον βάθος ἐκείνον τοῦ αἰῶνος ἐν ἡδύτητι πολλῇ, ὥστε ξερίζεσθαι τὸν νοῦν ὅλον ὅντα μετέωρον καὶ ἡρπασμένον ἐκεῖ* (Hom. 8, 1. 2) ¹⁾; in diesen Momenten tritt das Irdische gänzlich zurück, weil die Gedanken ganz angefüllt und gefangen genommen sind von himmlischen, göttlichen Dingen, von unbegreiflichen und wunderbaren Gegenständen, die der menschliche Mund auszusprechen unfähig ist. Zwar ist die Gnade immer dem Menschen nahe, aber ihre Wirkungsart ist eine verschiedene; das himmlische Licht strahlt bisweilen milder und stiller, bisweilen heller und überwältigender, *ὅταν γαυδῶνθῇ πλέον ἐν μέθῃ ἐξάπτεται τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ*. Und in solchem Liebesrausche werden den Begnadigten Visionen und herrliche Offenbarungen zu Theil, auch eröffnet zuweilen das innere Licht in den Herzen der Gläubigen ihnen den Blick in das tiefe, verborgene Licht, was eine selige Entzückung, ein vollständiges Ausschüßheraustreten, ja eine temporäre Freiheit von den menschlichen Schwächen und Sünden zur Folge hat; *ὥστε ὅλον τὸν ἄνθρωπον, καταποθέντα εἰς ἐκείνην τὴν γλυκύτητα καὶ θεωρεῖν, μηκέτι ἔχει ἐαυτὸν, ἀλλ' εἶναι ὡς μωρὸν καὶ βάρβαρον τῷ κόσμῳ τούτῳ, διὰ*

¹⁾ Cf. de carit. 8: *ἀρπάζεται παρ' αὐτῆς (εὐχῆς) ὁ ἴσω ἄνθρωπος καὶ κάτοχος ἀπειρῶ βάθει τοῦ αἰῶνος ἐκείνον γίνεται ἔχει δὲ αὐτὸν ἀπόρρητος ἡδονή, ὡς ἐκβλήτεσθαι μὲν τὸν νοῦν μετέωρον ὅλον ὅντα καὶ ἡρπαγμένον.*

τὴν ὑπερβάλλονσαν ἀγάπην καὶ γλυκύτητα, διὰ τὰ ἀπόκρημα μυστήρια ὥστε τὸν ἄνθρωπον κατ' ἐκείνον τὸν καιρὸν ἐλευθερωθέντα φθάσαι εἰς τὰ τέλει μέτρα καὶ εἶναι καθαρὸν καὶ ἐλεύθερον ἐκ τῆς ἁμαρτίας (Hom. 8, 2. 3) ¹⁾. Darum wird der auf der Höhe christlicher Erfahrung Stehende beständig die Sehnsucht nach jener vollkommenen, intuitiven Gemeinschaft mit Gott haben; die Gott wahrhaft liebenden Seelen fühlen sich verwundet von himmlischer Sehnsucht, denn sie haben mit der ἐκλαμψις τοῦ πνεύματος zugleich ein unersättliches Verlangen, welches um so größer wird, je mehr sie der himmlischen Gnade und der göttlichen Mysterien gewürdigt sind. Mit der Größe der ihnen zu Theil gewordenen Offenbarungen wächst der Hunger und Durst nach der Vermehrung der Gnade, und je reicher sie sind, desto ärmer fühlen sie sich (Hom. 10, 1). Aehnlich spricht er über dies Verhältniß in derselben Homilie (10, 4) mit recht bezeichnenden Ausdrücken: ἔρωτι πνεύματος οὐράνιου (der Ausdruck ἀγάπη ist ihm zu schwach, um das glühende Verlangen auszudrücken, darum wählt er den über eine nur sittliche Willensrichtung hinausgehenden Ausdruck ἔρωτος) αἰ ἐν αὐτῇ πρὸς τὸν οὐράνιον νύμφιον ἀνακινῶσα, ἐπιθυμοῦσα τελείως καταξιοθῆναι τῆς πρὸς αὐτὸν μυστικῆς καὶ ἀρρήτου ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος κοινωνίας, ἀποκεκαλυμμένη τῇ τῆς ψυχῆς προσώπῳ καὶ ἐνατενίζονσα τῇ ἐπουρανίῳ νυμφίῳ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον ἐν ᾧ πνευματικῷ καὶ ἀνεκλαλήτῳ κτλ. In dieser mystischen und unaussprechlichen Gemeinschaft des himmlischen Königs beruht das wahre Leben der Seele, ζωὴ καὶ ἀνάπαισις (Hom. 4, 15). Er findet diesen Gedanken in der Stelle 1 Cor. 6, 17 (ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστι) ausgedrückt und betont es mit Rücksicht hierauf wiederholt, daß es auf eine solche geheimnißvolle, mystische Einigung mit Christo ankomme, die als über eine bloß sittliche Einheit der Willensrichtung hinausgehend zu denken ist. Wie das Kind, — so spricht er an einer Stelle (Hom. 46, 3) über dieses Verhältniß, — nach der Mutter verlangt, und weil es noch zu schwach ist, selbst zu ihr zu kommen, von ihr aufgenommen, mit Liebe umfangen und getragen wird, so läßt sich der barmherzige Gott herab zu

¹⁾ Vergl. Hom. 4, 13: νύχῃ ἡ καταξιοθεῖσα ἐν πολλῇ ἐπαθυμίᾳ καὶ προσδοκίᾳ . . διξασθαι ἐκείνην τὴν ἐξ ὕψους δύναμιν. τὴν ἐπουράνιον τοῦ πνεύματος ἀγάπην, καὶ τὸ ἐπουράνιον τῆς τῆς ἀδάραιον ζωῆς λαβοῦσα, πάσης ἀγάπης κοσμικῆς ἐξ ἀληθείας λήγεται καὶ παντὸς δεσμοῦ κακίας ἐλευθεροῦται.

der nach ihm verlangenden Seele und verbindet sich mit dem menschlichen Intellect (*διάνοια*), wird also Ein Geist mit ihm; denn wenn Beide, Gott und die Seele, in wechselseitiger Liebe sich verbinden, und die Seele unablässig sich der göttlichen Gnade hingiebt, so sind sie nicht mehr Zwei, sondern Eins; . . . *ψυχῆς κολλημένης τῷ κυρίῳ, καὶ τοῦ κυρίου ἐλεούτος καὶ ἀγαπῶντος ἐρχομένου τε πρὸς αὐτὴν καὶ κολλημένου αὐτῇ, καὶ τῆς διαρκείας λοιπὸν παραμεινούσης ἀδιαλείπτως τῇ χάριτι τοῦ κυρίου, εἰς ἓν πνεῦμα καὶ εἰς μίαν ζωῆσιν καὶ εἰς μίαν διάνοιαν γίνονται ἡ ψυχὴ καὶ ὁ κύριος.* Diese Ausdrücke führen auf eine über die gewöhnlichen Zustände hinausgehende wesenhafte Vereinigung mit Gott, auf eine unmittelbare Sichversenken des Geistes in Gott, was noch dazu durch die weitere Bemerkung an derselben Stelle unzweifelhaft wird, daß, während der Leib passiv auf der Erde weilt, der Geist, gänzlich zum Himmel entrückt, dort seinen Umgang mit dem Herrn genießt, — wobei also an Zustände der Entzückung gedacht werden mag (*καὶ τὸ σῶμα αὐτῆς ἐξορίσεται ἐν τῇ γῇ, καὶ ἡ διάνοια αὐτῆς ὅλη ἐξ ὅλου τῇ ἐπουρανίῳ Ἱερουσαλὴμ πολιτεύεται ἕως τρίτου οὐρανοῦ ἀνέρχομένη καὶ κολλημένη τῷ κυρίῳ καὶ κεῖ διακονοῦσα αὐτῷ*). Dies Verhältniß ist aber durchaus als ein wechselseitiges zu denken, denn so gut die Seele im himmlischen Heiligthum bei Gott ist, ist auch der himmlische König bei der Seele in ihrer Behausung; sie dient ihm in der himmlischen Stadt, er dient ihr in der Wohnung des Leibes; denn wenn schon der Geist des sündigen Menschen sich mit Freiheit bewegen und weit von seiner Behausung entfernen kann, um wieviel mehr wird das der Fall sein bei der Seele, von der die Hülle der Finsterniß weggenommen ist, und deren Augen erleuchtet sind von dem himmlischen Lichte (Hom. 46, 4. cf. 6).

Kapitel III.

Um die Möglichkeit einer derartigen mystischen Einigung vorstellig zu machen, sucht Macarius derselben eine anthropologische Begründung zu geben; wir müssen also auf seine Anthropologie hier soweit Bezug nehmen, als es sich um die Frage nach der Beschaffenheit der menschlichen Natur, ganz abgesehen von jeder sittlichen Entwicklung, lediglich nach der physischen Anlage handelt. Der durch einen sittlichen Proceß bedingte Zustand der menschlichen Natur wird später unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen.

Im Allgemeinen scheint Makarius einer Dichotomie der menschlichen Natur günstig zu sein, denn häufig redet er, um ihren Begriff zu erschöpfen, nur von *σῶμα* und *ψυχή*, so daß im Begriff der *ψυχή* das gesammte pneumatisch-intellektuelle Element, der *νοῦς* mitbegriffen ist. Auf die Frage, wie sich der *νοῦς* zur *ψυχή* verhalte (*εἰ ἄλλος ἐστὶν ὁ νοῦς, καὶ ἄλλο ἢ ψυχή;*), antwortet er, er verhält sich dazu wie ein Glied zum Leibe, *ὥσπερ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα, εἰς ἄνθρωπος λέγεται, οὕτω καὶ μέλη ψυχῆς εἰσι πολλὰ, νοῦς, συνελθούσης, φέλημα, . . . , μία δὲ ἐστὶ ψυχή, ὁ ἔσω ἄνθρωπος*, — so daß also der Begriff der Seele sich deckt mit dem des *ἔσω ἄνθρωπος*, d. i. das gesammte Geistesleben des Menschen, und der *νοῦς*, wie er weiter ausführt, etwa nur die Stelle des Auges an dem ganzen geistigen Organismus einnimmt. An einer andern Stelle (Hom. 16, 11) wird zwar der *νοῦς* als von der *ψυχή* getrennt dargestellt (*οὕτως καὶ ὁ νοῦς ὡς ἀποθανούσης ἀπὸ τοῦ τῆς ψυχῆς, ὁφείλει πένθος ἀναλαβεῖν*), doch auch hier nicht als coordinirt und essentiell verschieden, sondern nur als Theil vom Ganzen. Diese menschliche Seele, welche unauflösbar und unvergänglich ist (Hom. 4, 26: *τῇ ἀθανάτῳ ψυχῇ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀφθάρτῳ*, cf. Hom. 15, 22: *τὰ μὲν οὖν κτίσματα τὰ φαινόμενα φέσει τινὶ ἀμεταβλήτῳ δέδεται*), ist von ihm als zarter, ätherischer Körper gedacht, in den Leib wie in die ihm zugehörnde Form ausgegossen und in dieselbe wie in ihr Kleid hineinpassend. In kräftig realistischer Anschauungsweise macht er den *ἔσω ἄνθρωπος*, worunter eben die seelisch-pneumatische Seite des Menschen gedacht werden muß, als ein zartes, feines Wesen vorstellig, wenn er sagt: *ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἔσω ἄνθρωπος ζώδιόν ἐστι τι, ἔχον εἰκόνα καὶ μορφωσιν ὁμοίωμα γὰρ ἐστὶ τοῦ ἔξω ἀνθρώπου ὁ ἔσω* (Hom. 16, 7). Indem also der geistigen Natur des Menschen eine der leiblichen Beschaffenheit analoge Form und Gestalt zugeschrieben wird, erklärt er dies noch näher dahin, daß, wie der äußere Leib seine Form habe, so auch der Seele eine Gestalt zukommen müsse, etwa nach Bild und Gestalt einem Engel ähnlich, so daß der irdische Leib eigentlich nur als Ausprägung und grobes Abbild des seelischen Leibes erscheint. Auf die Frage: *εἰ ἔχει μορφήν ἡ ψυχή;* antwortet er: *ἔχει εἰκόνα καὶ μορφήν ὁμοιοῦσαν τῷ ἀγγέλῳ ὥσπερ γὰρ οἱ ἄγγελοι ἔχουσιν εἰκόνα καὶ μορφήν, καὶ ὥσπερ ὁ ἔξω ἄνθρωπος ἔχει εἰκόνα, οὕτω καὶ ὁ ἔσω εἰκόνα ἔχει ὁμοίαν τῷ ἀγγέλῳ καὶ τῷ ἔξω ἀνθρώπῳ μορφήν* (Hom. 7, 7; cf. de elev. mentis 6).

Diese einfachen Sätze werden nun noch weiter entwickelt und ausgeführt, indem die Annahme zu Hilfe genommen wird, daß die höhere geistige Anlage des Menschen, das höchste Organ des seelischen Lebens, der *νοῦς*, den er das Auge des *ἔσω ἁνθρωπῶτος* nennt, für gewöhnlich von einer Hülle umgeben sei, welche den höheren Aufschwung des Geistes bis zur mystischen Einigung mit Gott verhindert, und welche durchbrochen werden muß, soll es zu jener höchsten Stufe des christlichen Lebens kommen. Die göttliche Gnade leuchtet zwar dem Christen immer, aber ihr Licht ist zu Zeiten schwächer, zu Zeiten stärker, und zwar auch dies nach göttlicher Absicht; denn jene vollkommene Einigung in der intuitiven Erkenntniß kann nach den gegenwärtigen Verhältnissen nicht ein habituelles Zustand sein, sondern muß sich auf gewisse Zeiten beschränken, da sonst der Mensch, für dieses Leben vollkommen untauglich, in seiner Verzücung lediglich ein Leben der Beschaulichkeit und Ekstase führen würde (*μόνον καθῆσθαι ἐν μιᾷ γωνίᾳ μετέωρον καὶ μεμεθυμένον*). Scheint aber die göttliche Gnade in ihrem vollen Glanze, so durchbricht sie jene dunkle irdische Hülle des höheren Seelenlebens und führt den Menschen zur innigsten mystischen Vereinigung mit Gott. *Ὡς γνοῶδης τις δυνάμις ἐπίκειται καὶ σκεπάζει ἐλαφρῶς ὡς ἄηρ πυκνὸς, καίτοι πάντοτε τῆς λαμπράδος καιομένης καὶ φαινομένης ὥσπερ ἐπίκειται ἐκείνῳ τῷ φωτὶ κάλυμμα. . . . ἔστι γὰρ καιρὸς, ὅτε πλέον ἐξάπτει καὶ παρακαλεῖ καὶ ἀναπαύει, ἔστι καιρὸς, ὅτε ὑποστέλλεται καὶ στεγνάζει, ὡς αὐτὴ ἡ χάρις οἰκονομεῖ πρὸς τὸ σιγηέρον τῷ ἁνθρωπῷ.* Und ähnlich sagt er in derselben Homilie: *ἀλλὰ μετὰ ταῦτα, — nämlich nach Zeiten der höheren Erleuchtung und Entzücung — ἐπέστειλεν ἡ χάρις, καὶ ἤλθε τὸ κάλυμμα τῆς ἐναντίας δυνάμεως . . .* (Hom. 8, 3. 4. 5). Derselbe Gedanke findet sich auch Hom. 38, 2, — einer vielleicht nicht unserm Macarius zuzuschreibenden Homilie, doch unstreitig seine Ansicht ausdrückend, — daß nämlich, wie auf Moses Antlitz eine Decke gelegen habe, um seinen Glanz zu verhüllen, so auch jetzt über dem Herzen, das ist über der Gott zugewandten Seite der geistigen Natur, eine Hülle liege, welche weggenommen werden müsse, damit denen, die Gott lieb haben, seine Herrlichkeit erscheine: *οὕτω καὶ νῦν ἐπὶ τὴν καρδίαν σου καίται κάλυμμα πρὸς τὸ μὴ βλέπειν τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ ὅταν δὲ περιαιρεθῇ τοῦτο, τότε ἐπιφαίνεται καὶ ἐμφανίζει αὐτὸν τοῖς χριστιανοῖς καὶ τοῖς ἁγαπῶσιν αὐτόν.* — Man könnte bei jener Umhüllung, welche den *νοῦς* von seinem Urquell scheidet, einfach an die sittliche Verdunkelung oder an die Hindernisse

denken, welche durch die Sünde dem Umgang des Menschen mit Gott erwachsen sind, und sonach hier nur den Gedanken finden, daß die sittliche Schwäche unserer Natur nur durch göttliche Offenbarung überwunden werden könne; wenn aber das *καλνμμα* an jener Stelle mit einer Art Aether verglichen wird, und wenn man sich vergegenwärtigt, daß auch die Seele von Makarius als zarte Feiblichkeit und mit Gestalt versehen gedacht wurde, so wird man doch zu der Annahme einer eigenthümlichen, dem niedern Seelenvermögen angehörenden Materie geführt, welche hindernd dem höheren Geistesleben entgegentritt; und wenn wir das Bild unseres Makarius weiter ausführen, so erkennen wir an dem von ihm statuirten seelischen Organismus höhere Organe, wozu der *νοϋς*, gleichsam das Auge des Seelenleibs, gehört, und niedere, die mehr den Zusammenhang mit der materiellen Lebenssphäre vermitteln, und man darf an die paulinische Unterscheidung des *ψυχικός* und *πνευματικός ἄνθρωπος* (1 Cor. 2, 14. 15) erinnern. Jedenfalls ist diese Auffassung dem kräftigen Realismus des Makarius ganz angemessen.

Nur im Vorübergehen berühren wir bereits hier die Frage, wie sich nach der Ansicht unseres Mystikers die Vereinigung der Seele mit Gott zu der mit dem Erlöser Jesus Christus verhalte, und müssen es als vorläufiges Resultat hinstellen, daß seine Ausdrücke dies Verhältniß nicht klar erkennen lassen, sofern bisweilen, und zwar in den meisten Fällen, von einer unmittelbaren Einigung mit Gott ohne Vermittelung durch Jesum Christum die Rede ist, bisweilen aber auch von einer Vereinigung mit dem himmlischen Bräutigam, der dann als Vermittler der Seelen mit Gott gedacht zu sein scheint. Raum dürfte anzunehmen sein, daß er Beides klar von einander haben sondern wollen, wie es denn auch nicht in der Natur der mystischen Betrachtungsweise liegt, klare Grenzen zwischen beiden zu ziehen, sondern vielmehr je nach dem besondern Bedürfniß und der wechselnden Stimmung des christlichen Gemüths dem Einen oder dem Andern sich zuzuwenden. Bei hervortretendem Sündengefühl wird die Seele nach der innigsten Vereinigung mit dem Erlöser ringen, um durch ihn in die Einheit mit Gott aufgenommen zu werden, wie dies u. A. in der 15^{ten} Homilie des Makarius auch zu Tage tritt. — Wir werden bei der Darlegung der soteriologischen Gedanken desselben hierauf zurückkommen.

Was den Erfolg der höheren *ἐκλαμψις* anbelangt, so charakterisirt ihn Makarius nach verschiedenen Gesichtspunkten, je nachdem mehr

das ethische oder das intellectuelle Moment dabei in den Vordergrund gestellt wird. Der Mensch befindet sich darin nicht nur auf einer höheren Stufe des Erkennens, so daß die Dinge, welche auf dem Wege der Reflexion oder Wahrnehmung nicht erfaßt werden, durch höhere Offenbarung ihm zu Theil werden, sondern vornehmlich wird die Seele, welche die göttliche Kraft zu empfangen und von ihr unmittelbar erleuchtet zu werden gewürdigt ist, von aller weltlichen Liebe gelöst und frei von den Banden der Finsterniß. So sagt er (Hom. 4, 13): *ψυχὴ ἡ καταξιοθεῖσα ἐν πολλῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ προσδοκίᾳ καὶ πίστει καὶ ἀγάπῃ δέξασθαι ἐκείνην τὴν ἐξ ὕψους δύναμιν, τὴν ἐπουράνιον τοῦ πνεύματος ἀγάπην, καὶ τὸ ἐπουράνιον πῦρ τῆς ἀθανάτου ζωῆς λαβοῦσα, πάσης ἀγάπης κοσμικῆς ἐξ ἀληθείας λύεται καὶ παντὸς δεσμοῦ κακίας ἐλευθεροῦται.* Und wie ein von Fiebersgluth erfaßter Mensch Widerwillen gegen alle Art von Nahrung, wenn sie auch die lieblichste ist, offenbart, so sind die Menschen, welche von der heiligen Gluth der Liebe und dem geistigen Verlangen erfaßt und davon im Herzen verwundet sind, gleichgültig, ja feindselig gegen Alles, was in dieser Welt ihnen geboten wird (. . . *τῷ ἔρωτι τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ τὴν ψυχὴν τραθέντες καὶ τῷ Θεῷ καὶ ἐπουρανίῳ πρὸς . . . ἐνεργούμενοι, καὶ ἐκκαίόμενοι εἰς τὸν οὐράνιον τοῦ Χριστοῦ πόθον, πάντα τὰ τοῦ αἰῶνος ἔνδοξα τούτου καὶ τίμια ἀπόβλητα καὶ μισητὰ λογίζονται, διὰ τὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ πῦρ τὸ συνέχον καὶ ἐκκαῖον κτλ.* (Hom. 9, 9). Die Seelen, die mit glühender und unstillbarer Liebe dem Herrn verbunden sind (*αἱ ἐμπύρως καὶ ἀκορέστως τὴν ἀγάπην πρὸς κύριον ἔχουσιν*), sind würdig des ewigen Lebens und erlangen Freiheit von den Leidenschaften (*τῶν παθῶν τῆς ἀπολυτρώσεως καταξιοῦνται*) in der Erleuchtung des heiligen Geistes und der mystischen Gemeinschaft (Hom. 10, 2). Wie das Metall, je mehr es dem Feuer ausgesetzt wird, desto mehr von seiner Härte verliert, so wird die Seele, welche mit Verleugnung der Welt allein nach dem Herrn Verlangen trägt und das himmlische Feuer erlangt (*τὸ ἐπουράνιον πῦρ τῆς θεότητος καὶ ἀγάπης τοῦ πνεύματος*), von aller Weltliebe und Sünde der Leidenschaften frei, da sie, ihrem eigenen natürlich-sündlichen Zustand entnommen, nur in der brennenden und unaussprechlichen Liebe des himmlischen Bräutigams Ruhe findet (Hom. 4, 14). Der beschriebene Zustand relativer Sündlosigkeit, der sich aber nur auf die Momente jener höheren geistigen Erhebung und mystischen Contemplation erstreckt, in denen die menschliche Activität, also auch die Sünde vollständig in Passivität

verseht ist, ist nicht zu trennen von seliger Freude und Befriedigung; denn die von der göttlichen Gnade vollständig durchleuchteten Menschen haben in dem Gefühl ihrer Begnadigung den Vorschmack der Seligkeit, welche unter mannichfachen Bildern beschrieben wird: sie frohlocken in unaussprechlicher Freude, genießen die göttliche Ruhe, fühlen sich, obgleich noch in dem Leibe, doch so leicht und frei wie leiblose Engel (*ἀσώματος* hier in dem Sinn der Immaterialität, da Makarius die Leiblichkeit der Engel übrigens zugiebt); sie sind wie in einem süßen Rausch befangen (*ὥςπερ ἐν μέθῃ ποτοῦ εὐφραίνόμενοι καὶ μεθύοντες τῷ πνεύματι, μέθην θείων μυστηρίων πνευματικῶν*), und von so heißer Liebe entzündet, daß sie alle Menschen ohne Rücksicht auf ihre sittliche Beschaffenheit in ihr Herz schließen möchten (*ὥς, εἰ δυνατόν, πάντα ἄνθρωπον ἐν τοῖς ἰδίῃς σπλάγχχνοις ἐμβαλεῖν, μὴ διακρίνοντες κακὸν ἀπὸ ἀγαθοῦ*), sie sind in so unaussprechlicher Freudigkeit, daß sie sich stark fühlen, gegen alle Feinde siegreich zu streiten, oder auch in den Tiefen unausdenkbarer Weisheit und Erkenntniß, *ἅπερ διὰ γλώσσης καὶ στόματος λαλῆσαι ἀδύνατον*; doch dann wieder befinden sie sich in dem Gefühl unzerstörbaren Friedens und heiliger Ruhe (*ἐν πολλῇ τινι ἰσυχίᾳ καὶ γαλήνῃ καὶ εἰρήνῃ ἢ ψυχῇ ἀναπαύεται, εἰς μόνην ἡδονὴν πνευματικὴν καὶ ἀνάπαισιν ἡδύτητον οὐσα καὶ εὐθηνίαν*). Oὕτω ποικίλως ἐν αὐτοῖς ἡ χάρις ἀναστρέφεται καὶ πολυτρόπως ὁδηγεῖ τὴν ψυχὴν ἀναπαύουσα κατὰ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, . . . ἵνα τελείαν καὶ ἁμωμον καὶ καθαρόν τῷ ἐπουρανίῳ πατρὶ ἀποκαταστήσῃ (Hom. 18, 7–9). — Das höchste und letzte Ziel der mystischen Vereinigung, welches aber auf Erden nur annähernd erreicht wird, ist die absolute Freiheit von den Affecten und Leidenschaften in der unlösbaren Verknüpfung und Vermischung der Seele mit dem heiligen Geiste, welche alsdann ganz Licht, Auge, Geist, Freude, Ruhe, Liebe geworden sein wird (Hom. 18, 10). In der schon hier beginnenden Erleuchtung des heiligen Geistes hat der Mensch die Würgschaft für den vollkommenen Grad derselben in der Vollendung, denn derselbe Glanz, der hier schon sein Licht über den Menschen ausbreitet, wird dann auch den Leib in die Verklärung hineinziehen (Hom. 10, 2; 4: . . . τῆς ἡμωρίας καὶ τῆς σκοτίας τῶν παθῶν τελείαν λύτρωσιν δέξασθαι ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἐν πληροφορίᾳ πιστεύονσα, ἵνα καθαρισθεῖσα διὰ τοῦ πνεύματος, ψυχῇ καὶ σώματι ἁγιασθεῖσα, καθαρὸν σχεῖος εἰς ὑποδοχὴν τοῦ ἐπουρανίου μέθρον καὶ μόνην τοῦ ἐπουρανίου καὶ ἀληθινοῦ βασιλείως Χριστοῦ γενέσθαι καταξιώθῃ· καὶ τότε τῆς ἐπουρανίου ζωῆς ἀξία καθίσταται, οὐκ ἐτήριον καθαρὸν πνεῦματος ἁγίου ἐντεῖθεν γενομένη).

Kapitel IV.

Nachdem im Vorstehenden die Grundgedanken der Mystik unseres Mönches gegeben, und die Wurzeln derselben im Wesen Gottes sowohl, als in der menschlichen Natur nachgewiesen sind, kann die Frage nach den ethischen Voraussetzungen nicht länger fern gehalten werden; denn bisher berührten wir die Lehre vom menschlichen Wesen lediglich nach ihrer Naturbestimmung, noch nicht nach dem sittlichen Gewordensein. Jede christliche Mystik, sobald sie sich in gesunden Bahnen bewegt, wird einen starken sittlichen Zug bekunden, indem sie das höchste Ziel von ethischen Vorbedingungen nicht los trennen kann. Daß dies bei Maxarius der Fall ist, konnte schon aus den bisher angeführten Sätzen seines Systems gefolgert werden; wir haben jetzt den näheren Nachweis zu führen, daß in der That seine Mystik eine ethische Seite aufzuweisen hat, und daß die mystische Betrachtungsweise hieran ein heilsames Correctiv findet. Suchen wir also die Ethik des Mannes in ihren Grundgedanken darzulegen.

Wie das ganze Mönchsthum ursprünglich durch einen energischen sittlichen Zug der Reaction gegen Verweltlichung der Kirche und gegen Herabsetzung der christlichen Religion von ihrer idealen Höhe charakterisirt wurde, und erst in weiterer Folge, als es anfang, sich als das allein berechtigte und ausschließlich gute anzusehen, zwischen sich aber und der sogenannten Welt eine unübersteigliche Schranke aufrichtete, unsittlich wurde, so zeigt sich dieser ernste, sittlich reine Zug noch in bedeutungsvollen Spuren bei Maxarius. Er erinnert in seinen Hoinlien mit ihrem Dringen auf sittliche Lebensgestaltung und auf strenge Befolgung des Sittengesetzes, mit seinen energischen, auf das praktische Leben gerichteten Ermahnungen häufig an die Weise eines Chrysostomus, und das specifisch Mönchisch-ascetische tritt dabei außerordentlich zurück. Es ist sehr schön und bezeichnend für seinen Standpunkt und zeigt klarer, als alles Andere, den entschieden ethischen Grundzug seines Wesens, wenn er dem sittlich Guten bestimmt den Vorzug giebt vor dem natürlich Guten und somit das durch sittliches Streben und Kampf hindurchgehende Leben weit über das kampflos und ohne Mühe gut sich gestaltende stellt, wie er dies z. B. Hom. 27, 21 ausspricht: *ὁ ἀπὸ γέσεως χριστὸς καὶ ἀγαθὸς οὐκ ἔστιν ἐπαῖνον ἄξιος, εἰ καὶ ἐπιθυμητὸς ἔστιν· οὐ γὰρ ἐπαίνετον, εἰ καὶ ἐπιθυμητὸν, τὸ μὴ προαιεῖν ἀγαθόν· ἐκεῖνος γάρ ἐστιν ἐπαῖνον ἄξιος, ὁ ἰδίᾳ σπουδῇ μετὰ ἀγῶνος καὶ πάλης παυεόμενος τὸ ἀγαθὸν ἀντέξον· σίον προαιεῖσας.* Auf der Basis einer im Ganzen gefunden und

nüchternen Anschauung von Sünde und Gnade baut sich also seine Ethik auf, freilich nicht im Sinne eines consequenten Systems, sodaß er sich beständig jener Voraussetzungen bewußt geblieben wäre und sich nicht mancher Inconsequenzen schuldig gemacht hätte. Immerhin aber ist in seiner Predigt die reine apostolische Erkenntniß noch nicht erloschen, und seine Gedanken berühren uns im Gegensatz zu den spätern mönchischen Verirrungen wohlthuend. Im Allgemeinen tritt bei ihm die Betrachtungsweise, welche die einzelnen Lebenserscheinungen atomistisch auseinanderreißt und das sie zusammenhaltende Band der gesammten Lebensrichtung löst, dadurch auch nothwendig die Werkheiligkeitstheorie im Gefolge hat, noch zurück. Es ist ersichtlich, daß er nicht die einzelne That, aus dem Lebenszusammenhang losgelöst, betrachten, sondern die derselben zu Grunde liegende Gesinnung ins Auge fassen will. So spricht er (Hom. 17, 15) gegen die, welche auf einzelne gute Werke, wie Fasten, Almosenvertheilung, den Schwerpunkt legten und dadurch die Heiligkeit zu erlangen glaubten, und macht bemerktlich, daß vor Allem der νοῦς gereinigt und die λογισμοί geheiligt werden müßten, und daß die Unreinigkeit der Gesinnung aufhören müsse, wenn es zur guten Lebenserscheinung kommen solle. (cf. de custod. cord. 1.) Ein anderes Mal führt er den Gedanken aus auf Grund der Stelle 1 Cor. 13, 2 f., daß nicht einzelne gute Werke, selbst nicht das Martyrium Bürgschaft des vollkommenen christlichen Lebens und der Freiheit von der Herrschaft der Sünde sind: Standhaftigkeit im Bekenntniß 3. B. vertrage sich wohl mit Wollust, Weltentsagung mit Hochmuth und Weltfinn; die Kraft der Dämonenaustreibung und Krankenheilung mit Eitelkeit und Hoffahrt, so daß ersichtlich ist, wie Alles auf die Gesinnung des Herzens ankommt (Hom. 27, 14—16). Ja, wenn Einer die στίγματα τοῦ δεσπότου an seinem Leibe trüge, es nützte ihm dies Nichts ohne die entsprechende Gesinnung, denn auf die Willensrichtung sieht Gott, nicht auf die äußere That; ἡμῶν δὲ μόνον παροῦζητεῖ τὸ θέλημα. τίς δὲ ἢ φανερωσις τοῦ θελήματος, εἰ μὴ πόνος ἐκούσιος; (Hom. 37, 9. 10)¹⁾. Es ist sehr aner kennenswerth, daß Er, der eifrige Vertreter des mönchischen Lebens und das bewunderte Vorbild jeder ascetischen Tugend, es rund zugiebt, daß auch das Verlassen der Welt, die Entsagung der irdischen Freude noch keineswegs an sich zur Vollkommenheit führe; denn wenn Jemand auf alles Irdische verzichtet und die weltlichen

¹⁾ cf. epist. Macar. bei Floß. a. a. O. S. 213: ὡς ἐλάχιστον τῷ θεῷ πᾶν τὸ τι μετὰ φόβον καὶ πίστει, οὐ τὸ πολυτελὲς ἀντὶ ἀγάπης γινόμενον.

Güter von sich geworfen hätte, ohne das himmlische Gut dafür zu gewinnen, so sei er der Elendeste unter allen Menschen, da er das Himmlische noch nicht, das Irdische nicht mehr habe (Hom. 49, 1). — Der große, evangelische Gedanke, die Grundlage aller wahren Sittlichkeit, daß das gesammte Leben, der Umkreis aller Kräfte und Thätigkeiten, auch die äußerlichen Geschäfte und Aufgaben von dem Gedanken an Gott und der Liebe zu ihm, also von Religion müssen getragen und bewegt sein, damit jedes Werk zur Ehre Gottes geschehe, fehlt bei Macarius nicht, ja er bildet in vielen Homilien den Nerv seiner praktischen Ausführungen. (Zu vergl.: de cust. cord. 7; de libert. mentis 4). Daher ist das Ziel des christlichen Lebens kein geringeres, als ganze Vollkommenheit, Heiligung des gesammten Menschen in allen seinen Beziehungen, wenn auch zuzugeben ist, daß das Ziel nur annähernd erreicht wird, da kein Mensch hier ganz frei von Sünde wird, mögen auch bei Manchem die Begierden Jahre lang schlummern. (Hom. 8, 5. *Οὐδένα εἶδον τέλειον ἄνθρωπον χριστιανὸν ἢ ἐλεύθερον. Ἀλλ' εἰ καὶ ἀναπαύεται τις ἐν τῇ χάριτι, . . . ὁμοῦς καὶ ἡ ἁμαρτία στέρεστιν ἀκριὴν ἔσω κτλ.* cf. de elev. mentis. 14). Wenn an einer anderen Stelle (ep. magna bei Floß p. 199) die Leidenschaftslosigkeit als das zu erstrebende Ziel bezeichnet und gesagt wird, daß der Heiland, wie er selbst *ἀπαθής* war, so auch Alle, in denen er wohne, *ἀπαθεῖς* machen wolle, so ist dies im Grunde auch nichts Anderes, als die volle Freiheit von der Sünde mit allen ihren Regungen und Begierden. — Müssen also sämmtliche Werke und Lebenserscheinungen auf ein zu Grunde liegendes Prinzip zurückgeführt werden, nämlich die Gottesliebe und Gottesfurcht, so wird damit auch behauptet, daß alle Gebote nur von dieser Wurzel aus erfüllt werden, denn wer das höchste Gebot erfüllt, welches die geheime Triebfeder aller unserer Handlungen sein soll, erfüllt nothwendig auch die Pflichten gegen den Nächsten (epist. Macar. bei Floß p. 210: *Θεοῦ ἐλήγησιν εἰρῶν καὶ φόβον συνεῖς, ῥαδίως καὶ τὸ ἐξεῆς κατορθώσεις, τὸ ἀγαπᾶν λέγω τὸν πλησίον. Τοῦ γὰρ πρώτου καὶ μεγάλου λόγου κτισθέντος τὸ δεύτερον ἔλαιον ὃν ἀπορωότερον ἔπεται τοῦ πρώτου· ἐκείνου δὲ μὴ ὄντος οὐδὲ τὸ δεύτερον ἂν γένοιτο καθαρώς. Ὁ γὰρ Θεὸς μὴ ἀγαπῶν ἐξ ὅλης ψυχῆς καὶ ἐξ ὅλης καρδίας, πῶς ἂν ἔγωγος καὶ ἀδόλως ἐπιμελοῖτο τῆς τῶν ἀδελφῶν ἀγάπης, ἐκείνων μὴ πληρῶν τῇ ἀγάπῃ, δι' ὧν ἐπιμελεῖται ταύτης τοῦτο;* 3. vergl.: de cust. cord. 7; de perf. in spir. 11.). Ohne diese Gottesliebe, welche nicht etwa bloß zu gewissen Zeiten und an einzelnen

Orten uns beseelen, sondern die uns als Grundton des ganzen Lebens bei all unserem Thun und Treiben begleiten soll, kann man nicht wahrhaft Gott dienen und nicht vollkommen frei sein von der Welt. *Ὁ χριστιανὸς πάντοτε ἀγείλει τὴν μνήμην τοῦ Θεοῦ ἔχει· γέγραπται γάρ. ἀγαπήσεις κτίριον τὸν Θεόν σου ἕξ ὅλης τῆς καρδίας σου, ἵνα μὴ μόνον, ὅτε εἰσέρχεται εἰς τὸ εἰκτῆριον, ἀγαπᾷ τὸν κτίριον, ἀλλὰ καὶ περιπατῶν καὶ ὁμιλῶν καὶ ἐσθίων ἔχη τὴν μνήμην τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν ἀγάπην καὶ τὴν στοργήν.* Wer ohne diese Liebe ein Leben der Entsagung führen, fasten und sich von der Welt zurückziehen wollte, hätte dieselbe allerdings durch das breite Thor verlassen, wäre aber durch eine Seitenthür wieder in sie zurückgetreten (Hom. 43, 3 3. vergl. Hom. 17, 13: *νομίζονσι δέ τινες, ὅτι ἀπεχόμενοι γυναικὸς καὶ πάντων τῶν φανομένων ἤδη ἁγιοί εἰσιν· ἀλλ' οὐχ οὕτως ἐστίν· ἔστι γὰρ ἡ κακία ἐν τῷ νῷ, καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ ἔῃ καὶ ἐναίρεται. Οὗτος δέ ἐστιν ἁγιος ὁ καθαρθείς καὶ ἁγιασθείς κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον.* —). Nicht die äußerliche Fernhaltung von den Sünden der Welt reicht also zur christlichen Vollkommenheit aus, sondern die principielle Heiligung des ganzen Menschen ist dazu erforderlich.

Es ist eine weitere Folge jenes Grundgedankens, daß die einzelnen Tugenden und Fehler nicht atomistisch nebeneinander gedacht werden sollen, sondern als in enger und nothwendiger Verbindung stehend von ihm betrachtet werden, sodaß, wie sie alle aus Einer Wurzel hervorgehen, so auch untereinander in Wechselwirkung stehen. So heißt es Hom. 40, 1: *ὅτι ἀλλήλων ἐκδέδενται πᾶσαι αἱ ἀρεταί· ὥσπερ γὰρ τις πνευματικὴ ἀλυσίς μία τῆς μιᾶς ἡρτηνται· ἢ ἐνχὴ ἀπὸ τῆς ἀγάπης, ἢ ἀγάπῃ ἀπὸ τῆς χαρῆς, ἢ χαρὰ ἀπὸ τῆς ποιοῦντος κτλ. . . ὥσπερ καὶ τὸ ἐναντίον μέρος ἐν ἑαυτῷ ἐνός τὰ κακὰ ἐκδέδενται· τὸ μῦθος ἀπὸ τοῦ θυμοῦ, ὁ θυμὸς ἀπὸ τῆς ἐπερηφανίας κτλ.* (3. vergl. de cust. cord. 8; de perf. in spir. 16).

Häufig aber führt er als Grundtugend und Quell sämmtlicher Tugenden die Demuth an, welche dann nicht als einzelner Vorzug neben andern, sondern als habituelle Grundstimmung zu denken ist. Wenn er dann auch das Gebet (*ἡ προσευχὴς προσκαρτέρησις*) als Krone der Tugenden betrachtet, so ist das kein Widerspruch, denn das Gebet ist ihm der vollendetste Ausdruck demüthiger Gesinnung und ihre reife Frucht. Daß der Christ nie etwas sein oder bedeuten dürfe, daß er auf allen Ruhm vor den Menschen verzichten müsse, daß sein Wesen nicht im Gewordensein, sondern im Werden bestehe, ist ein häufig wiederkehrender Gedanke unseres Mystikers, und

nur dann hat in seinen Augen das Leben in der Einsamkeit und jedes Werk der Enttazung Werth, wenn es aus dieser verborgenen Wurzel entspringt. Diese Demuth, welche sich bildet nach dem Vorbild Christi, ist so sehr habituelle Beschaffenheit des wahren christlichen Lebens, daß sie um so mehr zur Erscheinung kommt, je mehr das Ziel der christlichen Vollkommenheit erreicht wird: in dem Maße, als der Mensch Gott erkennt, erkennt er auch seine eigne Unwürdigkeit und ist immer weniger mit den niederen Stufen zufrieden. Wer hochmüthig sich einbildete, das Ziel erreicht zu haben, wäre vor Gott bloß und elend, und wahre Gottesliebe zeigt sich darin, daß der Mensch demüthig bleibt, hätte er auch zehntausend gute Werke gethan. (Hom. 10, 3—4. 3. vergl. de cust. cord. 9—10: de orat. 5: de carit. 1. 3.). Denn wir sind Nichts aus uns selber, sondern wie der Arme, der von dem König einen Schatz zur Aufbewahrung empfangen hat, nur fracht dieses Beißiges eines anvertrauten Gutes etwas gilt, sollen auch wir stets der uns geschenkten Gnade und der eigenen Armuth eingedenk sein und demüthig bleiben (Hom. 15, 27: 27, 5: . . . παρὰ Θεοῦ τίμιοι ὄντες. παρ' ἑαυτοῖς οὐκ εἶσιν. καὶ ἐν προκοπῇ καὶ γνώσει Θεοῦ ὄντες. ὥς μηδὲν εἰδότες εἶναι καὶ παρὰ Θεοῦ τιμώμενοι ὄντες. παρ' ἑαυτοῖς εἶσιν πένητες.) Darum, wenn Jemand auch Wunder vollbrächte, ja Tode auferweckte, und doch der Demuth ermangelte, so hätte es keinen Werth, denn das ist das Wunder des Christenthums, demüthig und verborgen sein vor den Leuten (Hom. 15, 37: τὸ σημεῖον τοῦ χριστιανισμοῦ τοῦτό ἐστι. τὸ ὄντι τινὰ δόξαμον τοῦ Θεοῦ. σπουδαῖαν λαμβάνειν ἀνθρώπους Τοῦτό ἐστι τὸ σημεῖον τοῦ χριστιανισμοῦ, αὕτη ἡ ταπείνωσις. cf. ep. Mac. bei Floß p. 208). — Auch hier erkennen wir also das Bestreben, eine Principaltugend aufzustellen als Quell und Wurzel des neuen Lebens, so daß dem einzelnen Werk nur insofern Werth und Bedeutung beigemessen werden kann, als es mit diesem Prinzip in Verbindung steht. Diese evangelische Anschauung zeigt sich folgerichtig in Sätzen, in denen er dem Fasten, Beten, und anderen frommen Leistungen nur secundären Werth zuschreibt und vor Allem die Gesinnung betont, aus der sie hervorgehen sollen: den thörichtesten Jungfrauen des Evangeliums haben auch die einzelnen guten Werke, wie die Jungfrauschaft, nichts geholfen, da die verborgene Triebkraft des heiligen Geistes fehlte: τί κέρδος νηστείας καὶ προσευχῆς καὶ ἀργεντίας. εὐφροσύνης ἀπορίας καὶ ἀγάπης καὶ τῶν λοιπῶν τῆς τοῦ πνεύματος χάριτος καρπῶν; Αἱ οὖν τοῖς μὲν λόγους τῆς εὐχῆς καὶ νηστείας καὶ τῶν λοιπῶν ἔργων μετὰ

πολλῆς ἰδούης καὶ ἀγαθῆς ἐλπίδος ὑψίστασθαι κτλ. (ep. Mac. bei Floß p. 217; 3. vergl. de cust. cord. 11—12; de carit. 30.)

Es kann nicht ausbleiben, daß dieses richtige Princip zu weiteren Aufstellungen gesunder evangelischer Art führt, von denen bei Makarius eine schöne Reihe sich darbietet, und aus welchen ersichtlich wird, daß dieser Mann, so sehr er als Mystiker eine hervorragende Stellung beansprucht, doch einen tief sittlichen Grundzug nicht verleugnet, der seiner Mystik ihre gesunden Bahnen anweisen muß. Das Gebiet der Ethik, welchem doch in den Homilien eine wesentliche Stelle zukommt, läßt oftmals seine mystischen Anschauungen in den Hintergrund treten, welche außerdem, wie wir gesehen haben, keineswegs in ausschweifende Bahnen sich verirren. Die ganze Tendenz des christlichen Lebens geht unserm Makarius doch auf die sittliche Lebensgestaltung, auf die Erweisung von Früchten, nicht auf quietistische Unthätigkeit und ruhendes Sichversenken in Contemplationen, und wo die sittliche That fehlt, vermag er auch wahres Christenthum nicht zu erkennen. Denn da Gottes Gnade die menschliche Natur nicht gewaltsam umwandelt, (ὡς τὸ θελημα καὶ μετὰ τὴν χάριν δοκιμασθῆ, ποῦ ῥέπει καὶ συμφωνεῖ, μένει ἐν τῇ ταυτότητι ἡ φύσις κτλ. Hom. 26, 5), auch die natürlichen Anlagen und Gaben bestehen läßt, nur daß dieselben geheiligt und gottwohlgefällig werden, so ist ersichtlich, daß die Aufgabe, seine Gaben zu entwickeln und seine Kräfte auf das Beste zu entfalten, um sie im Dienste der Anderen zu verwerthen, Jedem obliegt. Daher verwirft er die Lehre und Theoric, welche nicht mit einem entsprechenden Wandel und Leben verbunden ist; βίος ἄνευ λόγου πλεῖον ἐνεργεῖν πέφυκεν, ἢ λόγος ἄνευ βίου. (apophthegm. p. 234 bei Prit.). Die Kraft zur Sittlichkeit aber liegt so sehr im Menschen selbst und ist so sehr unveräußerliches Gut Aller, daß man sich, auch wenn das Herz widerstrebt, zum Guten zwingen muß (Hom. 19, 3: οὕτω βιάζεσθαι ἑαυτὸν εἰς τὸ ἀγαθὸν καὶ μὴ θελούσης τῆς καρδίας κτλ.).

Daß daneben manche Äußerungen den Geist monchischer Ethik athmen, wenn sie auch einen Widerspruch zu seinen sonstigen Sätzen enthalten, kann nicht befremden. Denn einerseits war Makarius trotz seiner mehr evangelischen Stellung nicht frei genug von den Vorurtheilen seines Standes, um nicht in demselben einen besonderen Vorzug und eine höhere christliche Lebensstufe zu erkennen; andererseits ist sein theologisches System nicht so fest und geschlossen, daß er nicht, wenn irgend ein praktisches Bedürfniß sich geltend machte, die entgegenge-

setzten Anschauungen hätte hervorgehren sollen. Dahin gehört die allzu scharfe Scheidung des mönchischen Lebens, als der höchsten christlichen Lebensstufe, von den unvollkommneren Darstellungen christlichen Wandels (3. B. Hom. 15, 51), eine Scheidung, die so weit sich versteigt, daß die irdischen Angelegenheiten und praktischen Lebensverhältnisse als sittlich bedenklich beurtheilt und in eine gewisse Beziehung zum Sündenfall gestellt werden, so daß der wahre Christ sich ihrer möglichst zu enthalten habe. Wenn er ferner sagt, der vollkommene Gläubige solle den Arzt nicht gebrauchen, da Christus die leibliche Krankheit nicht weniger zu heilen im Stande sei, wie die geistliche, und die von Gott in die Pflanzen gelegten Heilkräfte seien nur für Solche, die sich Gott noch nicht ganz anvertraut hätten (Hom. 48, 4—6: *κακείνοις συνεχώρησε τούτους χοῦσθαι τοὺς τῷ θεῷ μηδέπω δυνάμενους ἔξ ὅλου ἑαυτοὺς ἐμπιστεῖν· σὺ δὲ ὁ μονάζων ὁ προσελήλυθὼς τῷ Χριστῷ καὶ νόος θεοῦ βουλόμενος εἶναι, καινοτέρων τινὰ καὶ ξένην πίστιν καὶ ἔννοιαν καὶ πολιτείαν παρὰ πάντας τοὺς τοῦ κόσμου ἀνθρώπους κεκτήσθαι ὀφείλεις*.) — so gehört dies ebenfalls zu diesen Einseitigkeiten, welche man eben dem Lobredner des ascetischen Lebens und dem Vertheidiger des Mönchthums zu Gute halten muß. Und dies um so mehr, als solche und ähnliche Aeußerungen nur vereinzelt dastehen und bei einer Würdigung des Mannes nur als Abweichungen und Auswüchse, nicht als wesentliche zum Lehrorganismus gehörige Substanz anzusehen sind, weshalb sie auch bei der Darlegung seiner Gedanken nicht allzu schwer in die Waagschale fallen können.

Von diesen die ethischen Grundgedanken des Macarius beleuchtenden Sätzen aus läßt sich nun die Frage nach dem Verhältniß seiner Mystik zur Ethik mit einiger Sicherheit beantworten. Daß er viel zu besonnen ist und den Aufgaben des praktisch-christlichen Lebens mit einem viel zu offenen Auge gegenübersteht, als daß er einer unthätigen und quietistisch gefärbten Lebensweise das Wort reden und sich zum Vertheidiger einer neoplatonisch gearteten Mystik aufwerfen könnte, wurde schon angedeutet. So sehr er die mystischen Erhebungen des Geistes zu den höchsten Stufen intuitiver Erkenntniß Gottes als die Höhepunkte des religiösen Lebens anzusehen geneigt ist, so will er doch dieselben nicht losgerissen denken von der sittlichen Arbeit des durch Christum geheiligten Menschen. Er denkt nicht daran, die mystischen Zustände als den Gesamttinhalt des christlichen Lebens anzusehen, sondern beschränkt sie auf gewisse Zeiten, welche freilich

immerhin ihre Kraft und Wirksamkeit auf die gewöhnlichen Lebenszeiten und Thätigkeiten geltend machen sollen. Man würde nicht mit Unrecht den Sinn seiner Grundgedanken auf die schlichte Sentenz: *ora et labora* reduciren können, wenn man unter dem *ora* nicht bloß das Gebet im gewöhnlichen Sinne, sondern überhaupt die mystische Erhebung des Geistes zu dem innigsten Gemeinschaftsleben mit Gott verstehen wollte. Diese Höhepunkte im religiösen Leben sollen als ein heiliges Ferment alle übrigen Zustände weihend durchdringen; das beständige Arbeiten und Schaffen würde den Geist aufreiben oder verflachen, die beschauliche Versenkung in Gott aber, als habituellem Lebensinhalt gedacht, würde bei dem dermaligen Verhältniß der menschlichen Natur zu Hochmuth und träumerischer Erschlaffung führen; nur in der Vereinigung beider Momente ist die vollkommen befriedigende Darstellung des christlichen Lebens gegeben. Wenn von ihm selbst der Fall gesetzt wird, daß Einer eine herrliche Vision von dem himmlischen Jerusalem hatte, trotzdem aber in Hochmuth und andere Sünden gerieth, so will er offenbar selbst die Mystik nicht ohne das ergänzende Correctiv der Ethik gedacht wissen. Darum will er auch die Werke des alltäglichen gewöhnlichen Lebens nicht gemißbilligt sehen; — daß er jedoch die beschaulichen Lebensmomente tieferer Intuition qualitativ höher schätzt, darf ihm nicht verdacht werden, kann er sich doch dafür auf das Urtheil des Herrn über Maria's und Martha's Thun berufen. Soll sich also Beides ergänzen, so hat ja auch das ascetische Leben jener Zeit Versuche einer derartigen Verbindung beider Lebensrichtungen aufzuweisen, da die Brüder theils in den Geschäften des Lebens sich dienstbar erweisen, theils dem Gebet obliegen sollten, und zwar so, daß das Eine dem Andern mit zu Gute kommen solle, das Dienen dem Betenden, das Beten dem Dienenden (vergl. *de orat.* 9). Aus der Versenkung des Gebetes trachtet das gesunde christliche Gemüth doch wieder zu praktischen Lebenserweisungen zurückzukehren, zum Beweis, daß beiderlei Momente der christlichen Erscheinung nicht atomistisch getrennt werden können (*Hom.* 40, 6: *ἡ ἀνάπαυσις πλεονάζουσα δίδωσι σπλάγχνα καὶ διακονίας ἑτέρως, οἷον τοῦ ἐπισκέψασθαι τοὺς ἀδελφοὺς Εἰσέρχεται τις εἰς βάθος χάριτος, καὶ πάλιν μνημονεύει τῶν ἐταίρων αὐτοῦ, καὶ αὐτῇ ἡ γνῆσις θέλει ἀπελθεῖν εἰς ἀδελφοὺς, ἀποπληρῶσαι τὴν ἀγάπην, πληροοροῦσαι λόγον).*

Diese besonnene Haltung der Ethik unseres Mystikers wird in ein neues Licht gesetzt, wenn man seine Anschauungen über die Sünde

und über die Veranstaltungen zu ihrer Aufhebung in Betracht zieht. Bei dem sittlichen Grundzug seines ganzen Systems muß er zu einer energischen Betonung der Sünde geführt werden, die er mit Entschiedenheit nicht bloß als einzelne That, sondern als habituellen, der menschlichen Natur inhärenten Zustand, und, abweichend von der üblichen Fassung der morgenländischen Kirche jener Zeit, fast im Sinne der durch Augustin bestimmten occidentalischen Kirchenlehre als fortwährende Verfassung ansieht, wie dies im Folgenden näher darzulegen und zu begründen ist. Daher konnte er sich auch nicht so leicht zum Kauf, wie es spätere Erscheinungen der Mystik liebten, mit dieser realen Macht abfinden; und von einer Betrachtungsweise, welche der pantheistisch gefärbten Mystik eigen ist, die Sünde als nothwendige Entwicklungsstufe im geistigen Proceß anzusehen, sie zur Folie oder zur Rehrseite des Guten zu machen, und somit den sittlichen Gegensatz zwischen Beiden zu verwischen, ist bei ihm vollends keine Spur zu finden. Der sittliche Proceß der Heiligung im Kampf des Lichtes gegen die Finsterniß, der Lüge gegen die Wahrheit, des Guten gegen das Böse wird von Macarius keinem Einzigen erspart, und diesen energischen Kampf gegen das Sittlich-Böse kann und will seine Mystik nicht überflüssig machen. Vielmehr, weil die beschriebenen mystischen Zustände die Höhepunkte des christlichen Lebens bilden, haben sie bereits eine relative Herrschaft über die Sünde, einen Zustand sittlichen Gewordenseins zur Voraussetzung. Nur das zu Gott gekehrte, geheiligte Gemüth kann so hoher Offenbarungen in der mystischen Vereinigung mit ihm theilhaftig werden, — das ist ein durchgehender Gedanke; Gott zieht nur den in seine geheimnißvolle Einigung, der dazu ethisch berechtigt und vorbereitet ist. Wenngleich in den Zuständen mystischer Einigung die Sünde zur Unwirksamkeit herabgesetzt und durch die unmittelbare göttliche Einwirkung paralysirt wird, so tritt doch der alte Zustand wieder in sein Recht, und die sittlichen Aufgaben sind somit nur zeitweilig zurückgedrängt. Kein Mönch wird hier, auch nicht durch die höchsten Stufen der mystischen Erleuchtung vollkommen und sündenfrei, nach den Momenten der Entzückung tritt die Sünde wieder hervor (Hom. 8, 5; cf. de carit. 12), so daß also zugestanden ist, daß die Sünde, mag sie auch übrigens zu Zeiten inactiv sein, nur auf Einem Wege factisch überwunden werden kann, das ist auf dem sittlichen.

Wir werden demnach zu der Frage geführt, wie nach Macarius der sittliche Proceß zu denken ist, den der Mensch aus dem Zustand

der Sünde zur Vollkommenheit im christlichen Sinne durchzumachen hat, und wenden uns demgemäß der anthropologischen und soteriologischen Betrachtung zu, wobei sich herausstellen wird, in wie weit die Mystik des Makarius auch hier sich geltend zu machen gewußt hat.

Kapitel V.

Bei der Betrachtung der Anthropologie des Makarius ist es überraschend, einer Lehrweise zu begegnen, die sich, wie schon angedeutet wurde, von den Vorstellungen und den herkömmlichen Ausdrücken der orientalischen Kirche entfernt und sich sehr erheblich der occidentalischen Kirchenlehre annähert, sofern das mit der Sünde eingedrungene Verderben in seiner Ausdehnung und Intensivität mit ungewöhnlichem Nachdruck betont wird. Man darf annehmen, daß eigene Erfahrung sowohl, als auch das praktische Bedürfnis des Homileten ihn zu solcher Erkenntnis geführt hat, und wird an Chrysostomus ¹⁾ erinnern können, der einen ähnlichen Entwicklungsgang durchlebt hat und durch seine im Dienst an der Gemeinde ihm gestellten Aufgaben zu ähnlichen Ausdrücken und Aufstellungen geführt wurde. Nur darf man bei Keinem von Beiden ein geschlossenes System und consequente Herleitung aus einem bewußten Princip erwarten, wie es erst in der Augustinischen Theologie gegeben war. Die Lehre unseres Makarius läßt sich in folgenden Sätzen zusammenstellen.

Im Stande der Unschuld war der Mensch rein und ausgestattet mit dem Herrschaftsrecht (Hom. 11, 5: *ὁ Ἀδὰμ ἐκτίσθη καθαρός ἐπὶ τοῦ Θεοῦ εἰς διακονίαν αὐτοῦ, καὶ ταῦτα τὰ κτίσματα εἰς ὑπηρεσίαν αὐτῷ ἐδόθη κτλ.*); sein Geist war mit himmlischen Dingen und Anschauungen beschäftigt, also zur innigsten Vereinigung mit Gott bestimmt, mit seiner *δόξα* begabt, das ist mit dem Abglanz seiner Herrlichkeit. Wie jedes vernünftige Wesen (*νοερά οὐσία*) ursprünglich von Gott einfach und unschuldig geschaffen worden ist, so auch der Mensch (Hom. 16. 1, cf. ep. Macar. Floß S. 200 f.: *γίνωσκε τολών, μὴ ἡμέτερα εἶναι τὰ ἐναποκεκρυμμένα ἡμῖν πάντα, ἀλλὰ ἀλλότρια.* — Der *ἕως ἄνθρωπος* besitzt eine ursprüngliche *καθαρότης*). Wie die meisten orientalischen Kirchenlehrer, u. A. Theodorus von Mopsuestia und Johannes Chrysostomus, unterscheidet auch Makarius

¹⁾ Zu vergl. meine Arbeit: Chrysostomus in seinem Verhältniß zur Antiochenischen Schule; u. A. S. 79 ff.

ein in der menschlichen Natur an sich ursprünglich begründetes göttliches Ebenbild, d. i. seine *νοερά οὐσία*, die Persönlichkeit, die *ψυχὴ ἀθάνατος*, welche auch mit den Begriffen *εἰκὼν* und *ὁμοίωμα τοῦ Θεοῦ* bezeichnet wird, von einer besondern göttlichen Ausstattung oder *δόξα*, die dem Menschen nur vor dem Sündenfall eignete, also nicht als constituirendes Moment im Menschenwesen anzusehen ist, aber doch wiedererworben werden muß, soll anders die höchste Vereinigung der menschlichen Persönlichkeit mit der absoluten realisirt werden. Der innige Umgang mit Gott, welcher das Ziel des erlösten Menschen ist, war den ersten Menschen von Natur gegeben; ähnlich wie Moses hatten sie einen Glanz, den Abglanz der göttlichen *δόξα* auf ihrem Antlitz, zum Zeugniß ihrer ungetrübten Gottesgemeinschaft, welche bei dem gegenwärtigen Zustand unseres Geschlechts nur durch Christum wiedererworben worden ist. Diese Herrlichkeit des ersten Menschen wird auch auf den heiligen Geist zurückgeführt, auf denselben Geist, der in den Propheten wirksam war, nur daß er bei ihnen mehr sporadisch, in Adam vor dem Fall habituell wirkte; er begleitet ihn als Hülle und Zier, als Führer und Lehrer (Hom. 12, 8: οὕτω καὶ εἰς τὸν Ἀδὰμ, ὅτε ἤθελε, τὸ πνεῦμα σὺν αὐτῷ ἦν, καὶ ἐδίδασκε καὶ ἐπετίθειτο . . . 10: αὐτὸς γὰρ ὁ Ἀδὰμ τὴν γυνῶσιν ἐδέξατο καλοῦν τε καὶ κακοῦ· λοιπὸν ἀκούομεν ἐκ τῶν γραμμῶν, ὅτι ἐν τιμῇ καὶ ἐν καθαρότητι ἦν . . . Cf. de pat. et discr. 4).

Der Fall wird öfters auf eine Einwirkung des Satans zurückgeführt, welche Gott zur Uebung der Menschen zuließ (*ἐπέτρεψε εἶναι τὸ κακὸν εἰς γυμνασίαν τῶν ἀνθρώπων*, Hom. 7, 2). Durch den Betrug des Teufels, oder auch durch seinen Neid verlor der Mensch sein Herrschaftsrecht (*ἐξουσία*), und der Tod drang ein in die Welt (*ἡ θάνατος διαβόλου θάνατος εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε*, epist. Mac. a. a. O. S. 202). Der Mensch verlor seine Herrlichkeit und wurde in einen Zustand der Blöße versetzt (*γυμνός*); seine *ἀσχημοσύνη*, die er vorher nicht sah, da er mit seinem Geiste in den himmlischen Schönheiten weilte, muß er nun erkennen, und seine Gedanken wenden sich der Erde zu. Der reine, unbefleckte Besitz der eigenen Natur war verloren, und damit zugleich das göttliche Ebenbild, worin seine himmlische Erbschaft begründet war, und wenn er auch noch in seiner irdischen Natur lebt, so ist er doch durch seine Trennung von Gott geistig abgestorben (Hom. 12, 1. 2: Ὁ Ἀδὰμ τὴν ἐντολὴν παραβὰς κατὰ δύο τρόπους ἀπώλετο· ἓνα μὲν, ὅτι ἀπώλεσε τὸ κτῆμα τὸ καθαρὸν τῆς γένσεως αὐτοῦ, τὸ ὁρατὸν, τὸ

κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ· ἕτερον δέ, ὅτι ἀπώλεσεν αὐτὴν τὴν εἰκόνα, ἐν ἣ ἀπέκειτο αὐτῷ κατ' ἐπαγγελίαν ἢ ἐπουράνιος πᾶσα κληρονομία. . . . Οὐ λέγομεν δέ, ὅτι ἀπώλειο τὸ ὅλον καὶ ἡμάνισθη καὶ ἀπέθανεν· ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἀπέθανε, τῇ δὲ ἰδίᾳ φύσει ζῇ). Gott kann in solchen gefallenem Menschen nicht mehr mit seiner Gnadengegenwart wohnen, nur noch seinem metaphysischen Verhältniß nach ist er ihnen nahe (a. a. O.: ὁ Θεὸς ἐπὶ τοὺς ἀποστατήσαντας διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ ἀπὸ τῆς ἐντολῆς ἐπιβλέπει μὲν, ἀλλὰ παραβλέπει αὐτοὺς καὶ οὐ ποιεῖ ἐκεῖ κοινωνίαν, οὔτε ἐπαναπαύεται εἰς τοὺς λογισμοὺς αὐτῶν ὁ κύριος). Da aber ein Rest des göttlichen Ebenbildes auch im gefallenem Menschen vorhanden, und, weil es die geistige Natur des Menschen begründet, mit der Persönlichkeit desselben unzerstörbar verbunden ist, so ist auch der sündige Mensch vorzüglicher als alle Creaturen, selbst als die Engel, da er kraft seiner Gottebenbildlichkeit in einem einzigartigen Verhältniß zu Gott steht und von allen Wesen allein fähig ist, die Gottheit in sich aufzunehmen, in sich ruhen zu lassen. Wenn also Makarius einerseits behauptet, daß durch den Fall des Menschen eine Kluft zwischen ihm und Gott entstanden sei, und Gott nicht mehr, wie vordem, mit seiner Gnadengegenwart in ihm sich manifestire, so hält er doch andererseits nicht minder fest an dem Gedanken, daß die potentielle Fähigkeit dieser Gottgemeinschaft unzerstörbares Vorrecht des Menschen sei, und daß er vermöge seiner geistigen Natur und seiner auch durch die Sünde nicht ganz zerstörten Würde die Bedingungen in sich trage, welche zur Aufnahme in die höchste Gottesgemeinschaft nöthig sind. Es ist daher kein Widerspruch, wenn er bald von dem Verlust redet, der den Menschen aus Gottes Nähe gerissen hat, bald seine Erhabenheit über alle Creaturen betont, die ihn zur mystischen Vereinigung mit Gott befähigt; dort schaut er den Menschen nach seinem realen Zustand, hier nach seiner idealen Bestimmung. In diesem Sinne sagt er (Hom. 15, 22): Μεγάλον ἀζώματός ἐστιν ὁ ἄνθρωπος· ἴδε πόσος ἐστὶν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη, καὶ οὐκ ἐνδόκησεν ἐν αὐτοῖς ὁ κύριος, εἰ μὴ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ μόνῳ, ἐπαναπαύεσθαι. Τιμιώτερος οὖν ἐστιν ὁ ἄνθρωπος ὑπὲρ πάντα τὰ δημιουργήματα, τάχα δὲ τολμήσω λέγειν, ὅτι μὴ μόνον τῶν ὁρατῶν δημιουργημάτων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀοράτων, ἔχουν τῶν λειτουργικῶν πνευμάτων. Denn nicht, — so fährt er fort —, in Betreff der Erzengel Michael oder Gabriel hat Gott gesprochen: Laßt uns Menschen machen nach unserem Bild und Aehnlichkeit, ἀλλὰ περὶ τῆς νοεῖας

οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου, τῆς ἀθανάτου λέγω ψυχῆς ¹⁾ —. Und ähnelich heißt es an einer andern Stelle (Hom. 45, 5): Ἐν οὐδενὶ αὐτῶν (sc. Himmel, Erde, Sonne und andere Geschöpfe) ὁ θεὸς παύεται· πᾶσα ἡ κτίσις ὑπ' αὐτοῦ (sc. θεοῦ) κεκράτηται, καὶ ὁμῶς οὐκ ἐπηξεν ἐν αὐτοῖς θρόνον, οὔτε κοινωνίαν ἡροόσατο, εἰ μὴ ἐν ἀνθρώπῳ μόνον εὐδόκησεν, κοινωνήσας αὐτῷ, καὶ παναπανασάμενος. Οὐκ ᾧδε συγγένειαν θεοῦ πρὸς ἄνθρωπον, καὶ ἄνθρωπον πρὸς θεόν. Daher kann aber auch die Seele nur in Gott ihres Lebens Ziel und Ruhe finden. — Somit hat Macarius die Möglichkeit der Anknüpfung der durch die Sünde gestörten Gemeinschaft mit Gott gewahrt, und, wie schon oben in der Darlegung der Gotteslehre angedeutet wurde, das physische Substrat für die mystische Einigung, die geistige, für Gott geschaffene, auf seine Gemeinschaft angelegte, gottebenbildliche Natur, unangetastet gelassen.

Was die weiteren Folgen des Sündenfalls anbelangt, so betraf das göttliche Strafurtheil zunächst die Seele; der ἔσω ἄνθρωπος oder νοῦς ist durch Mißbrauch der Freiheit mit der κακία behaftet (Hom. 17, 13), und durch die Beraubung des göttlichen Umgangs ist das geistige Vermögen, Gott zu erkennen (τὰ νοερά αἰσθητήρια) getrübt (zu vergl. de cust. cord. 11; de lib. mentis 26). Von da aus drang aber das Verderben auch hindurch zum Leib und zu den Gliedern, wie denn auch die Krankheit des Leibes Folge der adamitischen Sünde ist (Hom. 48, 5). Indem der νοῦς in ein Mißverhältniß zu den leiblichen Organen gesetzt, und das frühere harmonische Band gelöst ist, hat er sein Uebergewicht über den Leib verloren, welcher damit der Nichtigkeit und Unreinheit verfallen ist; und mit der menschlichen Natur ist zugleich die gesammte Creatur in den Fall mit verflochten (Hom. 11, 5: ἐξ οὗ ὁ λόγος ὁ πονηρὸς προσῆλθεν αὐτῷ, . . . αὐτὸς πρότερον διὰ τῆς ἔξωθεν ἀκοῆς ἐπεδύξατο αὐτὸν, εἴτα διῆλθεν αὐτοῦ διὰ τῆς καρδίας καὶ κατέσχεν αὐτοῦ

¹⁾ Zu vergl. Hom. 15, 43: οἱ χριστιανοὶ τιμίαν οἶδασιν τὴν ψυχὴν ὑπὲρ πάντα τὰ δημιουργήματα· μόνος γὰρ ὁ ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ ἐγγένετο· . . . ὁ ἄνθρωπος ὑπὲρ πάντα τὰ σκευὴ τίμιος ἐστίν, ἐπειδὴ εἰς αὐτὸν μόνον εὐδόκησεν ὁ κύριος . . . πῶς εἰ τίμιος, οὔτις ὑπὲρ ἀγγέλους ἐποίησέν σε ὁ θεός. — Hom. 26, 1: Τίμιόν τι σκευὸς ἐστίν ἡ ἀθάνατος ψυχὴ· ἴδε πόσος ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, καὶ οὐκ εὐδόκησεν ἐν αὐτοῖς ὁ θεός, εἰ μὴ μόνον εἰς σέ. Βλέπε σοὶ τὸ ἀξίωμα καὶ τὴν ἐγγένειαν, οἷοι μὴ δὲ ἀγγέλων, ἀλλὰ δι' αὐτοῦ ἦλθεν ὁ κύριος, . . . ἀποδοῦναί σοι τὴν πρώτην πλάσιν τοῦ καθαρῶν Ἀδάμ —.

πάντων τὴν ὑπόστασιν. . . συμπαρελήφθαι, καὶ ἡ διακονοῦσα καὶ ὑπηρετοῦσα αὐτῷ κτίσις —).

Um die Größe des mit der Sünde eingedrungenen Verderbens zu schildern, bedient sich Makarius bisweilen sehr starker, massiver Ausdrücke und Bilder, die zu einer Ansicht von der Sünde als Substanz im Menschen führen würden und an Manichäismus anstreifen. Als Adam, so sagt er u. A. (Hom. 1, 7) das Gebot übertrat, verkaufte er sich dem Teufel, und der Böse zog seine Seele an wie ein Kleid, d. h. nahm vollständig von der Seele Besitz, bis Christus ihn wieder herausstrich. Deshalb wird die Seele auch *σῶμα τοῦ σκοτός τῆς πονηρίας* genannt, *ὥς ὅτι ἐστὶν ἐν αὐτῇ τὸ σκοτός τῆς ἁμαρτίας*. Stellen, wie Röm. 6, 6; 7, 24, wo vom *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* oder vom *σῶμα τοῦ θανάτου* die Rede ist, werden zum Beweis herangezogen. Aehnlich läßt er sich hierüber an einer anderen Stelle (Hom. 2, 1) aus: Der Teufel hat die ganze Seele in ihrem Wesen mit Sünde behaftet und sie gänzlich befleckt, so daß Gedanken, Geist und Leib mit ihr verbunden sind, und der Leib dadurch vergänglich und hinfällig geworden ist (*οὕτως τὴν ψυχὴν καὶ ὅλην τὴν ὑπόστασιν αὐτῆς ἐνέδυσσε τὴν ἁμαρτίαν ὁ ὄρχων ὁ πονηρὸς, καὶ ὅλην ἐμίανε καὶ ἡχημαλώτευσεν εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ, καὶ οὐκ ἀγῆκεν οὔτε ἐν μέρος αὐτῆς ἐλεύθερον ἀπ' αὐτοῦ, οὐ λογισμὸς, οὐ νοῦν, οὐ σῶμα, ἀλλ' ἐνέδυσεν αὐτὴν πορνευρίδα τοῦ σκοτός, καὶ οὕτως τὸ σῶμα παθητὸν καὶ θραστὸν ἐγένετο*¹⁾). Wir sind jedoch genöthigt, an diesen Stellen eine Hyperbolie des Ausdrucks anzuerkennen und die dogmatische Verwerthung derselben einzuschränken, um nicht in unversöhnliche Widersprüche mit anderen und unzweideutigeren Sätzen zu gerathen. Im Grunde kann doch Makarius die Verwandtschaft mit der orientalisirten griechischen Lehre zu wenig verleugnen, als daß er in manichäische Irthümer ernstlich verfallen könnte; er verwahrt sich in derselben Homilie vor der Annahme einer substantiellen Vermischung der Seele des Menschen mit der Sünde, wodurch die letztere aufhören würde, sittlich verantwortliche That zu sein, und behauptet nur, daß im gegenwärtigen Zustand ohne die göttliche Hülfe die Seele von der Sünde nicht zu trennen sei. (Hom. 2, 2—3: *οὕτω καὶ ἡ ἁμαρτία τῇ ψυχῇ μεμιγμένη ἐστίν, ἐχούσης ἐκαστῆς ἰδίαν ἡγήσιν. — Ἀδύνατον οὖν ἐστι, χωρίσαι τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, εἰ μὴ ὁ θεὸς πάσῃ καὶ στήσῃ τὸν πονηρὸν*

¹⁾ Zu vergl. die kurz vorher citirte Stelle: Hom. 11, 5, wo es ebenfalls heißt, die Sünde habe die ganze *ἐπόστασις* des Herzens in Beschlag genommen.

τοῦτον ἄνεμον τὸν ἐνοικοῦντα τῇ ψυχῇ καὶ τῷ σώματι κτλ.). Wenn auch die Sünde als eine im Menschen wohnende, mit seinem Wesen eng verbundene bezeichnet wird (ἡ συνοῦσα αὐτῷ ἁμαρτία, — ἡ ἐνοικοῦσα ἁμαρτία — Hom. 19, 1. 2. 6.), so ist sie doch nicht zum Wesen des Menschen selbst gehörig, nicht *φυσική*, sie stammt vielmehr von feindlichen Mächten her, und es ist dem Menschen gegeben, ihr Widerstand zu leisten. (epist. Mac. a. a. O. S. 205: εἰ οὖν ὁμολογοῦμεν μὴ φυσικὴν εἶναι τὴν ἐνέργειαν ταύτην, ἀλλ' ἐκ τῶν ἀντικειμένων δυνάμεων, δυνησόμεθα . . . ἀντιστῆναι . . .).

Es sind demnach zwei Strömungen in der Anthropologie des Macarius zu unterscheiden, die eine, welche dem späteren abendländischen Lehrbegriff von der gänzlichen sittlichen Corruption des Subjekts zugeneigt ist, die andere, welche der orientalischen Anschauungsweise sich annähert, wonach dem Subject völlige sittliche Freiheit zukommt, die durch Adams Fall nur getrübt, keineswegs aufgehoben ist; und es bietet in dieser Beziehung unser Mystiker reichliche verwandtschaftliche Seiten mit Chrysostomus. Vergegenwärtigen wir uns, daß die Mystik des Macarius von seiner Ethik nicht zu trennen ist, daß die erstere auf einer soliden sittlichen Grundlage ruht, daß die eine die andere fordert, so wird ersichtlich, daß er, wie sehr er auch die Gewalt der Sünde und ihre tiefgreifenden Folgen betonen mochte, mit allem Ernst an der sittlichen Freiheit des Menschen, auch des gefallenen, festhalten mußte, um die Receptivität des menschlichen Organs für göttliche unmittelbare Einwirkungen zu wahren. Es darf daher nicht verwundern, daß der freie Wille, das Vermögen der freien sittlichen Entscheidung, das *αὐτεξούσιον*, dies von der orientalischen Kirche in großer Uebereinstimmung bewußt betonte Organ des Menschen, auch bei Macarius eine sehr bedeutende Stelle einnimmt, und daß er ihm häufig, auch schon im natürlichen Zustand, ein ansehnliches Maß von Kraft und Einfluß zuschreibt. Wie er die Ansicht als eine häretische verwirft, daß die Materie anfangslos und das Böse von Ewigkeit her ein gottfeindliches Princip gewesen sei, (εἰσὶ γὰρ τινες τῶν αἰρετικῶν, λέγοντες ὕλην ἀναρχὸν καὶ ὕλην ὄντων Οἱ λέγοντες ἐνυπόστατον τὸ κακὸν, οὐδὲν ἴσασι, θεῷ γὰρ οὐδὲν ἐστὶ κακὸν ἐνυπόστατον. Hom. 16, 1), so schreibt er auch das Gute und Böse in dem Menschen ihrer eigenen Entscheidung und dem der Natur eigenen *αὐτεξούσιον* zu; denn von Anfang an sind alle vernünftigen Wesen unschuldig aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen; τὸ δὲ τινας εἰς αὐτῶν ἵστασθαι ὡς τὸ κακὸν, ἐκ τοῦ αὐτεξουσίου προσηγγέτω αὐτοῖς· ἰδίῳ

γὰρ θελήματι ἐξετράπησαν τοῦ προσήκοντος λογισμοῦ (a. a. O.; cf. de cust. cord. 12 ff.). Der Mensch also kann nicht gezwungen werden, weder von einer unwiderstehlich wirkenden Gnade, noch von teuflischer Verlockung. Wäre die Sünde ein der Natur des Menschen wesentlich inhärirendes Element, wäre sie in seine Natur übergegangen, dann wäre ein Gesetz völlig vergeblich, denn die Natur ist unfrei, gebunden, nur der Naturordnung, nicht einem sittlichen Gebot folgend, τῇ φύσει νόμος οὐ κεῖται. Daher ist bei dem Thier ein Wählen und Entscheiden nicht möglich, es ist geartet je nach seiner Gattung und kann sich nicht anders entwickeln, während sich der Mensch nach eigenen Willensantrieben zu bleibenden Eigenschaften entwickelt (Hom. 15, 24: ἡ τῶν ἀλόγων ζώων φύσις δετὴ ἐστίν, οἷον ἡ τοῦ ὄφειος φύσις πικρά ἐστὶ καὶ ἰοβόλος· ὅλοι οὖν οἱ ὄφεις τοιοῦτοί εἰσιν· Ὁ δὲ ἄνθρωπος οὐχ οὕτως ἐστὶν κτλ.). Die Existenz des Gesetzes also beweist die vorhandene Willensfreiheit, denn nur der freie Wille kann durch dasselbe bestimmt werden, und nicht minder führt die vom Gesetz angedrohte Strafe und verheißene Belohnung hierauf unabweislich, da das von Natur gesetzte Gute nicht des Lobes und das von Natur aus Böse nicht der Strafe würdig wäre; τῷ γὰρ δυναμένῳ τραπῆναι εἰς ἀμφοτέρω τὰ μέρη νόμος δέδοται, τῷ ἔχοντι τὸ ἀντεξούσιον ποιῆσαι πόλεμον πρὸς τὴν ἐναντίαν δύναμιν· δετὴ γὰρ φύσει νόμος οὐ κεῖται Ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα ἡτοίμασται τῷ τρεπομένῳ εἰς τὸ ἀγαθόν κτλ., während der durch seine Natur an das Gute gebundene Mensch keines Lobes würdig sein dürfte. (Hom. 27, 21; cf. de cust. cord. 12.). Der Mensch steht also frei zwischen Gut und Böse und kann wählen, und zwar befinden sich die feindseligen Kräfte mit dem νοῦς des Menschen im Gleichgewicht der Stärke; προτρεπτικαὶ γάρ εἰσιν αἱ ἀμφοτέρω δυνάμεις τοῦ τε κακοῦ καὶ τοῦ ἀγαθοῦ, οὐκ ἀναγκαστικαί, und es wäre irrig, die Sünde etwa mit einem starken Riesen, die Seele des Menschen mit einem schwachen Kind zu vergleichen, denn dann würde der Gesetzgeber als ungerecht dargestellt, der uns doch den Kampf gegen den Satan zur Pflicht gemacht hat (Hom. 27, 22). Sonach liegt es in der Wahl des Menschen, verloren zu gehen, oder gerettet zu werden, ein Gefäß des Teufels oder der Gnade zu werden, ¹⁾ und von Gewalt oder Zwang darf keine Rede sein, denn wenn Gott oder

¹⁾ 3. vergl. Hom. 15, 23: οὕτως καὶ σὺ ἀντεξούσιος εἶ καὶ ἐὰν θέλῃς ἀπολείσθαι, τρεπιτῇ· φύσις εἶ κτλ. 15, 40: . . . ἵνα ἐν τῷ θελήματι τοῦ ἀνθρώπου εἴτ' ἢ τραπῆναι αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ κακόν. cf. de pat. et disc. 12.

Satan mit Gewalt uns bestimmten, dann wäre auch von sittlicher Schuld des Menschen keine Rede, somit auch Seligkeit oder Verdammniß in die Willkür gesetzt. Auch die Versuchungen, die Gott zuläßt, sind ein Zeugniß für die Willensfreiheit, denn sie geschehen zu dem Zweck, daß das *αὐτεξούσιον* und die Freiheit erprobt werden; *οὐχ ὅτι ἡ χάρις σβέννυται ἢ ἀσθενεῖ, ἀλλ' ἵνα τὸ αὐτεξούσιόν σου καὶ ἡ ἐλευθερία δοκιμασθῇ, ποῦ ῥέπει, παραχωρεῖ* (sc. ὁ Θεός) *τῇ κακίᾳ* (Hom. 27, 9). Unsere Seele ist also an sich in einem neutralen Zustand befindlich, *οὔτε φύσεως τῆς θεότητος, οὔτε φύσεως τοῦ σκότους, ἀλλ' ἐστὶ πτόσμα τι νοερόν* (Hom. 1, 7); sie ist *δεκτικὴ τοῦ καλοῦ τε καὶ τοῦ κακοῦ, ἥτοι θείας χάριτος, ἥτοι ἐναντίας δυνάμεως, ἀλλ' οὐκ ἀναγκαστικὴ* (Hom. 15, 25).¹⁾ — Das sind unzweideutige Aussprüche, mit denen die strengere Erbsündentheorie unverträglich zu sein scheint. Und dennoch findet sich gerade bei Maxarius die Lehre von dem sündlichen Verderben unserer Natur, als von Adam herstammend, viel ausgeprägter, als bei anderen griechischen Lehrern jener Zeit, sodaß man zu der Annahme gedrängt wird, es habe unserem Mystiker an der nöthigen Klarheit und systematischen Consequenz, seine Lehre einheitlich zu gestalten, gemangelt. In der That sind jene beiden Lehrströmungen seiner Anthropologie nicht genügend vermittelt und zu höherer Einheit verschmolzen, doch fehlt es nicht an Uebergängen der einen zur andern, und an Andeutungen, wie die Vermittelung hätte gefunden werden können. Dahin gehört die Behauptung, der Mensch habe wohl das Verlangen, gut und gerecht vor Gott zu sein, es fehle ihm dazu aber die Fähigkeit und die Kraft des Vollbringens; so sagt er, um die Unmöglichkeit für den Menschen zu betonen, aus eigener Kraft die Vollkommenheit zu erlangen (Hom. 2, 3): Wie Jemand, der einen Vogel fliegen sieht, den Wunsch hat, auch fliegen zu können, aber nie zur Erfüllung dieses Wunsches kommt, *οὕτω καὶ τῷ ἀνθρώπῳ τὸ μὲν θέλειν παράκειται τοῦ εἶναι καθαρὸν καὶ ἁμωμον καὶ ὑπὸ πλόν, καὶ μὴ ἔχειν ἐν ἑαυτῷ τὴν κακίαν, ἀλλ' αἰετὶ μετὰ τοῦ θεοῦ εἶναι, τὸ δύνασθαι δὲ οὐκ ἔχει*. Daraus wird dann ganz folgerichtig der Schluß gezogen, daß Gott uns mit seiner Hülfe beistehen muß, wenn wir zum Ziel gelangen sollen. Diese Nothwendigkeit der göttlichen Gnadenhülfe, welche auch durch die seit dem adamiti-

¹⁾ 3. vergl. Hom. 27, 10: Auch die Apostel, die so stark waren in der Gnade, hat dieselbe nicht verhindert, zu thun, was sie wollten; hätten sie gewollt, konnten sie auch Mißfälliges vollbringen; *ἡ γὰρ ἡ εὐεξία ἡμῶν δεκτικὴ κακοῦ καὶ κακοῦ ἐστὶ, καὶ ἡ ἐναντία δύναμις προαιρετικὴ, οὐκ ἀναγκαστικὴ*.

ichen Fall eingedrungene Schwäche gefordert wird, spricht Makarius bei allem Betonen der sittlichen Freiheit zum Besseren aus (3. B.: Hom. 27, 22, wo er, wie oben angeführt wurde, die volle Freiheit des Subjects festhält, dann aber fortfährt: *Τῇ οὖν τοιαύτῃ προαιρέσει δίδοται θεία ἀντιλήψις, καὶ δύναιται παλαίονσα λαβεῖν ὅπλα ἐξ οὐρανοῦ, καὶ δι' αὐτῶν ἐκκριθῆσαι καὶ νικῆσαι τὴν ἁμαρτίαν· τὸ μὲν γὰρ ἀντιλέγειν τῇ ἁμαρτίᾳ δύναιται ἡ ψυχὴ, ἀνευ δὲ θεοῦ νικῆσαι ἢ ἐκκριθῆσαι τὸ κακὸν οὐ δύναται.*) Der natürlichen Kraft ist sonach nur eine Sehnsucht nach dem Besseren und die Erkenntniß der eigenen Unzulänglichkeit eigen, zur wirklichen Ueberwindung des Bösen bedarf sie unbedingt des göttlichen Beistandes. Und dies um so unzweifelhafter, als die Menschen seit dem Ungehorsam der ersten Eltern die zerstörende Macht der Leidenschaften, welche ursprünglich unserer Natur fremd war, in sich aufgenommen haben, und dadurch diese Verderbniß in uns gleichsam zur Natur und feststehenden Gewohnheit geworden ist, die nur durch die himmlische Gabe des heiligen Geistes ausgetrieben werden kann (Hom. 4, 8: *ξέρον τῆς φύσεως ἡμῶν, τὴν κακίαν τῶν παθῶν διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ πρώτου ἀνθρώπου ἐν ἑαυτοῖς ἐδεξάμεθα, ἣν καὶ ὡς περ φύσιν ἡμῶν καταστῆσαν συνήθειά καὶ προλήψει πολλή κτλ.* So wird auch häufig die Sünde eine *ἐνοικος* oder *ἐνοικοῦσα* genannt; s. o.). Die also im Herzen wohnende Sünde beherrscht die Gedanken, leitet sie zum Bösen und nimmt den Geist, die höhere Anlage im Menschen (den νοῦς) gefangen; sie ist die Wurzel aller Uebel und Leidenschaften (Hom. 16, 6: *ἡμῖν δὲ ἐστὶ κακὸν διὰ τὸ οἰκεῖν ἐν τῇ καρδίᾳ καὶ ἐνεργεῖν ὑποβάλλον λογισμοὺς πονηροὺς καὶ ὑπηρετοὺς, . . . αἰχμαλωτίζον τὸν νοῦν εἰς τὸν αἰῶνα τοῦτον.* — 16, 4: *αὕτη (ἡ ἁμαρτία) ὥς ἐστι πάντων τῶν κακῶν, καὶ τὰ πάθη δὲ τῶν ἐπιθυμιῶν τῆς ψυχῆς καὶ τῶν κακῶν διαλογισμῶν ἐξ αὐτῆς εἰσιν.*) Mit Adams Fall ist eine totale Verfinsternung der Gemüther eingetreten, welche fortwirkt bis zur Erscheinung Christi, aber auch jetzt noch bei allen Denen stattfindet, welche sich durch Christum nicht erleuchten lassen wollen. (Hom. 28, 4). Wie der Baum in die Erde eingewurzelt ist, so hat sich in die Tiefen der Seele die Sünde eingesenkt, entwickelt sich in Jedem von Jugend auf, und allmählig aus dem ruhenden Zustand zur Actualität fortschreitend, ist sie so zur andern Gewohnheit geworden (*ἐν συνήθειᾳ γέγονε καὶ προλήψει ἐκάστῳ νηπιόθεν συναρξαμένη, καὶ συναρταρουμενὴ καὶ τὰ κακὰ ἐκδιδώσκουσα*; Hom. 41, 1); und an einer anderen Stelle (Hom. 48, 5) sagt er: nachdem der Mensch, nämlich Adam, durch Ueber-

tretung des Gebots unter das göttliche Zornesurtheil gerathen war und sich in eine Gefangenschaft begeben hatte, gerieth er in die Macht der Finsterniß und in die Gewalt der πάθη, und es ist offenbar, daß Alle, die von ihm abstammen, ebendenselben Leidenschaften und Zufällen unterworfen sind (δῆλον, ὅτι καὶ πάντες οἱ ἐξ αὐτοῦ γεννηθέντες τοῖς αὐτοῖς πάθεσιν ὑποπεπώκασιν.). Ist es möglich, an dieser Stelle noch an ein Erbübel zu denken, welches von Adams Fall hergeleitet wird, da allerdings nach dem Zusammenhang die genannten πάθη mehr im passiven Sinne als Uebel und Leidenszustände, als in der activen Bedeutung gedacht zu sein scheinen, so wird man nicht umhin können, eine andere Stelle auf die Erbsünde zu beziehen, weil hier die πάθη als Folge des adamitischen Falls ausdrücklich als πάθη τῆς ἁμαρτίας charakterisirt und in ihren einzelnen Erscheinungen spezialisirt werden. Dort heißt es nämlich (Hom. 24, 2): Ὡςπερ ὁ Ἀδάμ παραβάς ζῦμην κακίας παθὼν ὑπέδεξατο εἰς ἑαυτὸν, καὶ οὕτως κατὰ μετοχὴν οἱ ἐξ αὐτοῦ γεννηθέντες καὶ πᾶν τὸ γένος Ἀδάμ ἐκείνης τῆς ζύμης μετέσχε, καὶ λοιπὸν κατὰ προκοπήν καὶ ἀνέστησαν εἰς τοσοῦτον ἠνέχθησαν ἐν τοῖς ἀνθρώποις τὰ πάθη τῆς ἁμαρτίας, ὥστε ὥς πορνείων καὶ ἀσελγειῶν . . . καὶ ἐτέρων ἁτοπημάτων χωρῆσαι, ὥς οὐ ἐξυμώθη τῇ κακίᾳ ἢ ἀνθρώποτις κτλ.

Es bleibt also nicht zweifelhaft, daß Maxarius allerdings im Ganzen der orientalischen Lehrweise von der menschlichen Willensfreiheit treu geblieben ist, doch aber die Größe des sündlichen Verderbens bis zu dem Grade erkannt hat, daß er die in dem menschlichen Geschlecht vorhandene sittliche Corruption mit Bestimmtheit auf den Stammvater desselben zurückführt und eine von da aus sich forterbende schlimme Anlage, die durch die Freiheit des Einzelnen actuell wird, behauptet. Daß er die Freiheit der menschlichen Willensentscheidung unverlezt gewahrt wissen will, darf nicht in Frage gestellt werden, da ihm dieselbe für seine ganze Lehrweise unentbehrlich war. — Es entspricht diese dogmatische Voraussetzung aus der Anthropologie seinem Standpunkt vollständig. Immer wird es der christlichen Mystik eigen thümlich sein, den Abstand des menschlichen Subjekts von Gott recht fühlbar zu machen und im Verzichtleisten auf eigenen Ruhm und eigene Verdienstlichkeit alles Heil auf Gott zurückzuführen und die eigene Unwürdigkeit scharf zu betonen. Unseren Mystiker führte außerdem die mönchische Reaction gegen die Verderbniß der Zeit zu der nämlichen Anschauung von der menschlichen Natur. Doch der sittliche Zug seiner Mystik bewahrte ihn vor einem Aufgeben der Freiheit, wodurch der

Einzelne nicht mehr sittlich verantwortlich wäre, und vor Allem die Fähigkeit, mit Gott in Gemeinschaft zu treten, verloren hätte. Drängt ihn auf der einen Seite die Allgenugsamkeit und Ueberschwänglichkeit der göttlichen Gnadenwirkung in der mystischen Vereinigung zu der entschiedenen Anerkennung der menschlichen Unfähigkeit und Unzulänglichkeit, so fordert auf der anderen Seite die in dem Menschen nothwendig zu postulirende Fähigkeit zur Aneignung der göttlichen Offenbarung ein gewisses Maß von sittlicher Freiheit und Selbstentscheidung. Diesem Standpunkt entspricht auch die Soteriologie, welche sich in naturgemäßer Uebereinstimmung mit der Anthropologie bei ihm entwickelt findet.

Kapitel VI.

Entsprechend den Sätzen von der erbsündlichen Verderbtheit der menschlichen Natur fehlt es auch nicht an Aussagen, welche das Gewicht der Gnade möglichst stark hervorheben, sodaß dieselbe als der das Heil ausschließlich bewirkende Factor erscheint; und diese Sätze stimmen durchaus überein mit den evangelischen Anschauungen von der centralen Bedeutung der göttlichen Gnade, die das Subject sich anzueignen hat im gläubigen Gemüth. Es spricht sich hier die Ueberzeugung aus, daß sich Niemand ohne Gott und seine Hülfe von dem Bösen erretten kann, und daß, wenn Gott nach seiner Gerechtigkeit mit uns verfahren wollte, Nichts an uns gerecht erfunden würde, sodaß sich von selbst die Folgerung ergibt, daß wir nur auf Christum hoffen und in ihm allein Gerechtigkeit finden dürfen; denn wenn die Rebe ohne den Weinstock verdorren muß, so kann ohne Christum Niemand gerechtfertigt werden: αἱ πισταὶ ψυχὰι μόνω τῷ κυρίῳ ἐλπίζουσιν ἀεὶ, πᾶσαν δικαιοσύνην αὐτῷ ἀπορρέουσιν· ὥσπερ γὰρ χωρὶς τῆς ἀμπέλου τὸ κλήμα ψύχεται, οὕτως καὶ ὁ ἄνθρωπος Χριστοῦ δικαιοῦσθαι θέλων (Hom. 31. 4; cf. de lib. mentis 8, 29). Wie sollen wir meinen, Etwas vollbracht zu haben, was Gottes würdig wäre, und womit wir eines Verdienstes theilhaftig würden; vielmehr sollen wir uns immer für schwach und bedürftig halten und wissen, daß das Höchste nicht durch Arbeiten und Leistungen erworben, sondern als Gabe von Gott geschenkt wird, sodaß nur der Glaube da sein muß und ein lebendiges Verlangen nach dem höchsten Gut, um es anzunehmen, nicht zu verdienen (— οὐκ ἔχων ἐν τῷ συνειδότε τὸ ν μίσειν, ἕξιον ἑαυτὸν πεποιχέναι θεῷ . . . μέγαλον γὰρ ὄντιον τῶν δωρεῶν οὐκ ἔστι λόγους ἄξιους εὐρεῖν, μεγάλης δὲ δεῖ πίστεως

καὶ ἐλπίδος, εἰς τὸ ταύταις μετρηθῆναι, μὴ τοῖς πόνοις, τὴν ἀμοιβήν· πίστεως δὲ ἐπόστασις πνεύματος πτωχεία καὶ ἡ πρὸς Θεὸν ἀμετρος ἀγάπη. — ep. Macar. Floß p. 207); — offenbar ein echt evangelischer Gedanke. — Aber mit gleichem Nachdruck betont Mararius die Freiheit der menschlichen Willensentschliefungen in dem subjectiven Heilswerk, entsprechend seinen anthropologischen Anschauungen von der durch den Fall nicht aufgehobenen Freiheit des menschlichen Willens überhaupt, und erinnert auch hier in seiner Verwandtschaft mit der antiochenischen Schule an die Ausführungen eines Chrysostomus. Er spricht es einfach aus, daß göttliche Gnade und menschliches Bemühen zur Bewirkung unseres Heils gleichberechtigte Factoren seien, so nämlich, daß Gott, welcher allerdings im Stande wäre, auch ohne unsre Thätigkeit zu wirken, doch nicht ohne den vorhandenen menschlichen Willen Etwas in uns wirken will, — eine Art von Synergismus, welche häufig bei ihm ihren Ausdruck findet (3. vergl.: Hom. 37, 10: *Τὸ οὖν θέλημα τοῦ ἀνθρώπου ὡς παράστασις ὑποστατική· μὴ πυρόντος δὲ θελήματος οὐδὲ αὐτὸς ὁ Θεός τι ποιᾷ, καίπερ δυνάμενος, διὰ τὸ ἀντεξούσιον Ἡμῶν δὲ μόνον παραζητεῖ τὸ θέλημα· τίς δὲ ἡ φανέρωσις τοῦ θελήματος, εἰ μὴ πόνος ἐκούσιος;* cf. de perf. in spir. 1), und zwar auch in der anderen Gestalt seinen Ausdruck findet, daß der Mensch nichts auszurichten vermöge ohne Gottes Hülfe, und daß alle seine Mühe vergeblich sein würde, wenn nicht Gottes Kraft verborgen in ihm wirksam wäre; denn wie das Eisen, wenn es schneidet, pflügt u. s. w. einer treibenden Kraft bedarf, οὕτως καὶ ὁ ἄνθρωπος κἄν θλίβηται καὶ κοπιᾷ ἐργαζόμενος τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' ὁ κύριος λανθανόντως ἐν αὐτῷ ἐργάζεται, καὶ ἐν τῷ κοπιᾶσαι καὶ συντριβῆναι τὴν καρδίαν παρακαλεῖ καὶ ἀνακαινίζει κτλ. (Hom. 37, 11). Ein solches In- und Miteinanderwirken göttlicher und menschlicher Causalität will Mararius im Werk der subjectiven Heilserfahrung stets anerkannt wissen und spricht dies in verschiedenen Wendungen aus. Weder die göttliche Gnade, noch die Macht des Bösen tritt mit zwangsmäßiger Wirkung auf, sondern Jeder bleibt, bei voller Wahrung des ἀντεξούσιον für sein Thun verantwortlich; wie ein Pergament mit verschiedenartiger Schrift versehen werden kann, so ist der Wille des Menschen im Verhältniß zu Gott neutral, und es kann keinem Zweifel unterworfen sein, daß der Grund der eigenen Rettung oder des eigenen Verderbens im Willen des Menschen zu suchen ist. Die Apostel haben bei ihrer Verkündigung Allen die Gnade angeboten, aber nicht Alle nahmen sie an, und obgleich sie

noch viel mehr und viel größere Thaten zur Beglaubigung ihrer göttlichen Sendung hätten thun können, als sie thaten, so haben sie es doch nicht gethan, um nicht durch eine damit bewirkte allzustarke Nöthigung des Willens den Menschen in seinem Entschluß unfrei zu machen (Hom. 26, 5. cf. de lib. mentis 3.) Unzweideutiger noch, als an diesen Stellen, theilt er das prius im Werke der Heilsaneignung dem menschlichen Factor zu, wenn er sagt, wir müssen zuerst unseren guten Willen, unsere Anstrengungen und Leistungen zeigen, dann schaut Gott diese gute Willensrichtung an, erbarmt sich unser und reinigt uns von dem Unrath der Sünde: . . . *ὁφείλομεν ποιεῖν σπουδὴν, ἀγῶνα, ζῆλον, ἀγάπην, πολιτείαν ἀγαθὴν, . . . καὶ οὕτως βλέπων ὁ κύριος τὴν ἀγαθὴν προαίρεσιν καὶ τὴν ἐπομιονήν, ποιεῖ τὸ ἔλεος αὐτοῦ, καὶ καθαρῶς ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ ὁπίου τῆς ἁμαρτίας . . . ἀξιόους τῆς βασιλείας καθ' ἰότητιν ἡμᾶς* (Hom. 14, 5 und 13, 1, welche beiden Stellen nach Floß a. a. O. 233 irrthümlich in verschiedene Homilieen getrennt sind und nur in dieser Verbindung den richtigen Text geben). Die menschliche *προαίρεσις* ist also in der That das antecedens, aber, — was wohl zu bemerken ist, — sie genügt keineswegs an sich, Gott selbst muß erst das Beste dazu thun, und ohne ihn erreicht sie ihr Ziel nicht (3. vergl. de cust. cord. 8, de perf. in spir. 11.) Aber Gottes Gnade kann nicht nöthigend und den Willen bindend wirken, — dies ist ein durchgehender Gedanke der Soteriologie unseres Mystikers —, sie kann den Willen nicht ohne Weiteres durch einen Gewaltakt unwandelbar im Guten machen, sondern sie ist *προτρεπτικὴ* und gibt Raum dem *αὐτεξούσιον*. So findet er auch in dem Umstand, daß die Reiber der Gläubigen auch dem leiblichen Tode verfallen und nicht sofort zum ewigen Leben übergehen, eine Bestätigung für seinen Gedanken, denn ein derartiger Fall wäre so wunderbar, daß er nothwendiger Weise die Ungläubigen überführte und ihre freie Entscheidung beeinträchtigte: *ἀνάγκη τοίνυν τινὲς, ἀλλ' οὐχ ἐκονσίᾳ γνώμῃ πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἀνήρχετο. Ἀλλ' ἵνα φανῇ κατὰπαξ καὶ διαμείνῃ τὸ αὐτεξούσιον, ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ὁ θεὸς ἔδωκε τῷ ἀνθρώπῳ, . . . γήγνεται λέσεις τῶν σωματίων, ἵνα ἐν τῷ θελήματι τοῦ ἀνθρώπου ᾖ τὸ τραπῆναι αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ κακόν. . . Ἐχονσι τὸ αὐτεξούσιον τοῦ τραπῆναι αὐτοὺς κτλ.* (Hom. 15, 39. 40; cf. de cust. cord. 12.) ¹⁾

¹⁾ Zu vergl. Hom. 27, 10: *ἡ ἐναντία δύναμις προτρεπτικὴ οὐκ ἀναγκαστικὴ. 27, 13: ὅτι ἔχει θέλημα τοῦ συμμενεῖναι τῷ πνεύματι, καὶ ἔχει θέλημα τοῦ λυπεῖσθαι.*

Es beantwortet sich schon von hier aus die Frage nach der Stellung des heiligen Geistes als soteriologischen Principes in der Lehre des Mararius, und es kann nach dem Vorhergehenden nicht befremden, daß er weniger als das constituirende Moment in dem subjectiven Heilswerk in Betracht kommt, da ja auch von einer gratia praeparans nicht die Rede ist, als vielmehr in einer mehr accidentellen Bedeutung. Bei der Stellung, welche der menschlichen Natur in der Anthropologie angewiesen wird, kann die Hülfe des heiligen Geistes nicht eine fundamentale, sondern nur eine subsidiäre sein. Das Erste und Hauptsächlichste im Heilswerk ist doch die menschliche Willensentschließung; erst beweisen wir, — so sagt er — unsere Bereitwilligkeit und unseren Eifer, dann tritt der heilige Geist mitwirkend und unterstützend hinzu. (Hom. 5, 8: . . ὅσον κατηξιώθη διὰ τῆς πίστεως καὶ σπουδῆς μέτοχος ἁγίου πνεύματος γενέσθαι . . κτλ. Hom. 17, 4: . . ταῦτα ἰὰ μέτρα — scil. die Stufen des heiligen Geistes — οὐκ ἐξ ἑαυτοῦ καταλαμβάνουσιν οἱ ἄνθρωποι, εἰ μὴ διὰ κακίας καὶ θλίψεως καὶ ἀγῶνος πολλοῦ. cf. de carit. 24.). Es ist ganz charakteristisch, daß meistens der heilige Geist nur nach seiner charismatischen Bestimmtheit in Frage kommt, eben weil er nicht das Heil selbst constituirt, sondern gleichsam nur eine weitere Ausstattung verleiht, (3. B. Hom. 19, 3, wo von dem καρπὸς τοῦ πνεύματος die Rede ist, cf. de cust. cord. 14), weshalb der heilige Geist mit Vorliebe als ein χάρισμα angesehen wird. So sagt er (Hom. 8, 7), daß die ganze gläubige Seele vermittelt eifrigen Kampfes und Geduld und anderer Bewährung ihrer προαίρεσις ἀντεξοσίως des χάρισμα τοῦ πνεύματος ἁγίου gewürdigt werde, und daß sie erst nach voller Bewährung, wo die Freiheit von den πάθῃ eintritt und die volle Kinderschaft erlangt wird, die πλήρωσις τοῦ πνεύματος empfängt; so daß hier offenbar der heilige Geist als besondere göttliche Zuthat und Ausrüstung angesehen ist. (cf. Hom. 27, 9: ὁρᾷς ὅτι ἐν τῷ θελήματί σου κεῖται καὶ ἐν τῇ ἀντεξοσιότητί σου, τὸ τιμῆσαι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ μὴ λυπῆσαι —). — Es darf aber nicht übersehen werden, daß Mararius an der Nothwendigkeit einer subsidiären Wirksamkeit des heiligen Geistes bestimmt festhält, daß nach seiner Ueberzeugung der Mensch ohne Gottes Gnade und ohne die Hülfe des heiligen Geistes geradezu unfähig ist, sein Ziel zu erreichen. Wer in seiner eigenen Gerechtigkeit bestehen will, — so spricht er es aus —, arbeitet vergeblich, denn alle irdische Gerechtigkeit ist nur wie ein beflecktes Kleid (Hom. 20, 3: εἰ τις γὰρ ἐν τῇ ἑαυτοῦ μόρῃ ἵσταται

δικαιοσύνη καὶ ἀπολυτρώσει, ματαίως καὶ κενῶς κοπιᾷ· πᾶσα γὰρ ἢ οἷσις τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ὡς ῥάκος ἀποκαθημένης φανεροῦται ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.). Keiner kann sich durch seine eigene Kraft aus dem natürlichen Verderben erretten; man bedarf dazu der Gnade und der Hülfe des heiligen Geistes (Hom. 21, 4: οὗτος ὁ πόλεμος διὰ χάριτος καὶ δυνάμεως θεοῦ καταργεῖσθαι δύναται. δι' ἑαυτοῦ γὰρ τις ῥύσασθαι ἑαυτὸν τῆς ἐναντιότητος . . . ἀδυνατεῖ. Hom. 24, 5: ὅσα γὰρ ἀφ' ἑαυτῆς ἡ ψυχὴ δοκεῖ ποιεῖν καὶ ἐπιμελεῖσθαι καὶ ἐπιτηδεύειν τῇ ἰδίᾳ δυνάμει μόνον . . . τελείαν τὴν κατόρθωσιν δι' ἑαυτῆς ἄνευ τῆς συνεργίας τοῦ πνεύματος κατεργάσασθαι, πολὺ πλανᾶται). Ganz in Uebereinstimmung damit sagt er anderwärts, daß es allerdings in der Macht des Menschen liege, zu streiten, zu arbeiten und mit aller Kraft zu ringen, aber daß es ihm nicht gegeben sei, aus eigener Kraft die Sünde zu entwurzeln, — dies sei allein Gottes Kraft möglich; läge dies in unserer Macht, dann wäre ja auch die Erscheinung des Erlösers unnöthig, ohne den wir doch ebensowenig zur Vollkommenheit gelangen können, als es dem Auge unmöglich ist, ohne Licht zu sehen; und es ist etwas Anderes, einzelner grober Sünden sich zu enthalten, als vollkommen geheiligt zu sein; ersteres ist dem Menschen wohl möglich durch sich selber, letzteres nicht. (Hom. 3, 4: Τὸ ἐκρίζωσαι τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὸ συνὸν κακὸν, τοῦτο τῇ θεῇ δυνάμει μόνον δυνατόν ἐστι κατορθῶσαι· οὐκ ἔξεστι γὰρ, οὔτε δυνατόν ἀνθρώπῳ ἐξ ἰδίας δυνάμεως ἐκρίζωσαι τὴν ἁμαρτίαν· τὸ ἀντιπαλαῖσαι, τὸ ἀντιμαχεσθῆναι . . . σὸν ἐστιν· ἐκρίζωσαι δὲ θεοῦ ἐστιν. . . . οὐ δύνασαι ἄνευ τοῦ Ἰησοῦ σωθῆναι —).¹⁾ Erst der heilige Geist also macht die menschlichen Tugenden und Kräfte zu dem, was sie sein sollen (*ἀληθινάς*), und verleiht ihnen die Freiheit, Gottwohlgefälliges zu leisten. — Immerhin aber, wie sehr die Unerläßlichkeit der göttlichen Gnade und des heiligen Geistes zum Heilswerk betont wird, — er ist doch etwas Accidentelles, und ganz consequent sagt er daher, es sei das *ἴδιον θέλημα* des Menschen, wenn er zu Grunde geht (fragm. zu Hom. 5 bei Floß a. a. O. S. 225—226).

Wir haben im Bisherigen die Stellung der soteriologischen An-

¹⁾ Zu vergl. Hom. 17, 10: ἄνευ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ καὶ τῆς ἐνεργείας τῆς θείας δυνάμεως οὐκ ἐστι γινώσκειν μυστήρια καὶ σοφίαν θεοῦ, ἣ εἶναι τινα πλουσίον καὶ χριστιανόν. Hom. 25, 1-2 sagt er, daß das *αὐτεξούσιον* nicht völlig die Macht über die *πάθη* erlangen, und daß die menschliche Natur ohne die *παροπλία τοῦ πνεύματος ἁγίου* nicht gegen die Mächte des Teufels Widerstand leisten könne.

schauungen des Macarius in allgemeiner, dogmengeschichtlicher Beziehung angedeutet, ohne die Frage nach dem Verhältniß zu den Grundgedanken seiner Mystik zu berühren. Wenn aber irgendwo, so wird man in der Soteriologie noch Spuren der Mystik zu suchen haben, und die schon oben berührte Frage, wie sich die mystische Vereinigung der Seele mit Gott zu der mit dem Erlöser verhalte, wird uns hier von Neuem entgegentreten.

Zunächst ist leicht ersichtlich, daß der Glaube in seiner soteriologischen Bestimmung, als Princip der Erneuerung, in den Lehrentwickelungen des Macarius nicht so zu seinem Rechte kommen kann, wie die evangelische Betrachtung es fordern müßte; nach seinen anthropologischen Voraussetzungen kann dem Glauben eine solche centrale Bedeutung kaum zugeschrieben werden. Zwar fehlt es nicht an Ansätzen dazu, welche als bedeutsame Reminiscenzen eines höheren Standpunkts angesehen werden können, aber es sind keine organischen und folgerichtigen Lehrbildungen, sondern mehr gelegentliche und vereinzelte Aussprüche, welche immerhin Beachtung verdienen. Es ist der richtige Begriff vom Glauben, wenn es heißt, Gott schenke in seiner Barmherzigkeit sich selbst dem Glaubenden (*ὡ τῆς ἀρεῆς τοῦ εὐπλαχνίας τοῦ Θεοῦ, ὅτι δωρεὰν ἑαυτὸν χαρίζεται τοῖς πιστεύουσιν κτλ.* Hom. 49, 4); wenn gesagt wird, es gehöre ein Willensentschluß dazu, die Gnade sich anzueignen, welche nämlich nicht verdient, sondern empfangen und angenommen werde; denn wie jener Blinde in der Schrift, wenn er nicht gerufen hätte, nicht geheilt worden wäre, so könne der Mensch nicht geheilt werden, wenn er nicht komme aus eigenem Entschluß, mit der Fülle des Glaubens (Hom. 20, 8: *ἐὰν μὴ τις ἐκ τοῦ ἰδίου θελήματος καὶ ὅλης προαιρέσεως ἔλθῃ πρὸς κύριον καὶ μετὰ πληροφορίας πίστεως δεηθῇ, ἰάσεως οὐ τυγχάνει*). Und wenn behauptet wird: die Gnade kommt ohne eigene Leistungen und Werke, die aber dieser Gnade gewürdigt sind, *ὁφείλουσι σπουδῇ καὶ δρόμον καὶ ἀγῶνα καὶ τὸν ἐκ θελήματος καὶ προαιρέσεως ἀγάπης καρπὸν ἐπιδείξασθαι*, und Gottes Willen durchaus erfüllen (Hom. 29, 1; zu vergl. Hom. 19, 2: Wenn der Mensch die Barmherzigkeit Gottes erfahren hat, von der *ἐνοικοῦσα ἁμαρτία* befreit und mit dem heiligen Geist erfüllt ist, *... οὕτω λοιπὸν ἄνευ βίας καὶ καμιάτου ποιεῖ πάσας τὰς ἐντολὰς τοῦ κυρίου ἐξ ἀληθείας· μᾶλλον δὲ ὁ κύριος ποιεῖ ἐν αὐτῷ τὰς ἰδίας ἐντολὰς, καὶ τοὺς καρποὺς τοῦ πνεύματος τότε καρποφορεῖ καθαρώς*), — so ist da der Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Heiligung ganz correct gegeben.

Aber das sind doch nur vereinzelte Spuren der alten apostolischen Rechtfertigungslehre; im Allgemeinen hat der Glaube bei Makarius nur eine peripherische Stellung, und das Halten der Gebote erscheint häufig als das demselben coordinirte Moment, nicht als die nothwendige Folge. Oft wird der Glaube mit andern geistigen Functionen coordinirt, so daß er eben nur als einzelne That oder Tugend erscheint, nicht als die Wurzel des gesammten neuen Lebens. — Das neue, geistige Leben des Menschen, wie es durch die Erlösung principiell begründet ist, denkt sich Makarius consequent als einen allmäligen Proceß, welcher sich stufenweise in einer immer innigeren Vereinigung der Seele mit Gott vollzieht und das Einswerden mit ihm durch den heiligen Geist zum Ziel hat. An Stelle des fundamentalen Akts im rechtfertigenden Glauben tritt hier ein allmäliges Sichhineinleben in die Gemeinschaft Gottes, wobei, wie wir erkannten, der menschliche Factor der grundlegende ist, ohne daß die Unerläßlichkeit der göttlichen Hilfe geleugnet würde. Der Glaube ist allerdings ein Mittel zu solcher Gottesgemeinschaft, aber doch nur eins von vielen, denn er wird gewöhnlich auf einer Stufe mit Gebet, Wachsamkeit, Kampf, Demuth u. A. genannt. Daß in einem allmäligen Proceß sich die menschliche Erneuerung und Vereinigung mit Gott vollzieht, behauptet Makarius in großer Uebereinstimmung seiner Aussagen. Allmälig nimmt die Gnade der Sünde einen Theil nach dem andern des von ihr innegehabten Gebiets ab, und nur der Unkundige giebt sich dabei dem Irrthume hin, die Sünde sei mit dem Eintritt der Gnade sogleich entwurzelt (Hom. 50. fragm. bei Floß S. 230; cf. de cust. cord. 11). Denn wie ein kranker Mensch doch einige gesunde Glieder haben kann, so kann im geistigen Leben der Mensch einige Stufen der Vollkommenheit erreicht haben und in einigen Stücken frei sein von der Sünde, aber noch bei weitem nicht in allen (Hom. 15, 7; cf. Hom. 15. 41. 42). Wie der Embryo allmälig sich zu menschlicher Gestalt entwickelt, und wie der Samen in der Erde sich langsam entfaltet, so auch in den geistlichen Dingen κατὰ μικρὸν ὁ ἀνθρώπος ἀΐξάνει καὶ γίνεται εἰς ἄνδρα τέλειον κτλ. . . . Εἰ οὖν τὰ γαινόμενα τοσαύτας ἔχει προκοπὰς, πόσῳ μᾶλλον τὰ ἐπουράνια μυστήρια ἔχει προκοπὰς καὶ βαθμοὺς πολλοὺς ἀΐξάνει κτλ. Hom. 16, 12: Καὶ ἐν αὐτῇ τῇ χάριτι εἰσι μέτρα καὶ ἀξιώματα κτλ. Cf. de perf. in spir. 6; de cust. cord. 12). Diesen Gedanken liebt er in einer Fülle von Bildern zu wiederholen, und wenn er auch nicht in Abrede stellt, daß die Gnade an sich stark genug ist, die Menschen in Einem Mo-

ment zur Vollkommenheit zu führen, so behauptet er doch ihre allmähliche, mehr cooperative Wirksamkeit, um die eigene sittliche Betätigung des Menschen ganz unberührt zu lassen; darum, so sagt er, fängt die göttliche Gnade nach und nach ihr Werk an und besucht die Seele nur theilweise (*ἀπὸ μέρος*), sie senkt vom Anfang an nur kleine Wurzeln in das Herz, damit der Mensch selbst sie tiefer greifen lasse (Hom. 41, 2). — So wird auch hier ersichtlich, wie die Mystik ihre sittliche Vorbedingung hat, und wie das Ziel des soteriologischen Processes bedingt ist durch des Menschen eigenstes sittliches Thun. Darum warnt er auch vor der Meinung, als trete nach empfangener Gnade Ruhe und Sicherheit ein, vielmehr betont er oft, daß die Kämpfe und Versuchungen immer bleiben; wenn auch Christus die Sünde besiegt hat, so bleibt ihr doch immer die Macht: *διαλογίζεσθαι ἐν τῇ καρδίᾳ* (Hom. 15, 14; cf. 15, 16), und den Menschen durch irdische Gedanken abzugiehen, so daß die Möglichkeit des Falls stets vorliegt, selbst bei den Aposteln (Hom. 17, 7). Auch die, welche den heiligen Geist empfangen haben, können wieder abfallen und gerathen dann in einen schlimmeren Zustand als zuvor, *οὐχ ὅτι ὁ Θεὸς τρεπτός ἐστι καὶ ἀσθενής, ἢ τὸ πνεῦμα σβέννυται, ἀλλ' αὐτοὶ οἱ ἄνθρωποι οὐ συγκρατοῦσι τῇ χάριτι κτλ.* (Hom. 15, 36).

Die mystische Seite der Soteriologie zeigt sich besonders, wenn man das Ziel der Erlösung, wie es von Makarius bezeichnet wird, in's Auge faßt. Es läßt sich als ein Einswerden mit Gott und Christo feststellen, doch nicht so, als ob er diese mystische Einigung erreichbar dächte durch die sittliche That des Glaubens, der sich Christum in seiner ganzen Lebensfülle aneignet, und als ob von diesem Centralakt aus der ganze Umkreis des Lebens in verklärter und erneuerter Gestalt in die Gemeinschaft mit Gott gezogen würde, sondern der allmähliche Proceß der Erneuerung ist zugleich ein progressives Einswerden mit Christo, das endlich in einer geheimnißvollen, mystischen Vereinigung gipfelt. Von diesem mystischen Proceß und seinem Ziel, worin er das Höchste und Eigenste des Christenlebens erkennt, redet er zuweilen in Ausdrücken, welche an die pantheistisch gefärbte Mystik des Mittelalters erinnern, an die Vergottung der Seele und an die gänzliche Verschmelzung des menschlichen und göttlichen Wesens, in der der menschliche Geist, in Gottes Geist ganz aufgehoben, eine selbstständige Existenz fast zu verlieren scheint. Doch ist unnöthig, daran zu erinnern, daß die Voraussetzungen zu einer solchen Theosophie bei ihm durchaus fehlen, und daß die Ueberschwenglichkeit des Ausdrucks

durch das Bemühen hervorgerufen ist, jene Vereinigung als eine möglichst enge und innige zu schildern. Es ist ein oft wiederkehrender Gedanke, daß wir *ἐν πνεύμα μετὰ τοῦ κυρίου* werden sollen, und daß, wenn Christus in den Gläubigen wohnt, er gleichsam Ein Geist mit ihnen wird. Wenn er, um dies Verhältniß zu schildern, das Bild der Ehe anzieht, so scheint mehr an eine sittliche als an eine substantielle Einigung gedacht zu sein; aber die Ausdrücke deuten doch auf ein Weiteres hin: *οὕτω καὶ ψυχῇ, ἣν ἂν μνηστεύσεται νύμφην ὁ ἐπουράνιος νύμφιος Χριστός, πρὸς τὴν ἑαυτοῦ μυστικὴν καὶ θείαν κοινωνίαν κτλ.* (Hom. 15, 2), — und außerdem erhält diese Stelle noch ein bedeutameres Licht durch eine andere (Hom. 43, 1), wo er sagt: *Διὰ τοῦτο Χριστός ἐπεκλήθη, ἵνα τῷ αὐτῷ ἐλαίῳ, ᾧ αὐτὸς ἐχρίσθη, καὶ ἡμεῖς χρισθέντες γενώμεθα χριστοὶ, τῆς αὐτῆς, ὡς εἰπεῖν, οὐσίας καὶ ἐνὸς σώματος* ¹⁾. — Aber auch hier ist der starke ethische Grundzug seiner Lehre erkennbar, sofern ihm diese mystische Vereinigung doch erst Resultat und Folge eines sittlichen Processes ist, welcher mit jenem mystischen parallel geht; denn Glaube, Gebet, gute Werke u. A. werden immer als unerläßliche Vorbedingung für das Einwohnen Christi angesehen. Es muß ein Absterben, ein Ertdöten des alten Menschen vorangehen, ehe der Mensch mit Christo leben kann (Hom. 1, 6), und nur mit heiligen Seelen vereint sich Gott, Ein Geist mit ihnen zu werden (Hom. 4, 10).

Diese mystische Einigung ist bereits hier im Gange und soll immer fester und inniger werden, kann aber zu voller und ungetrübter Erscheinung erst im ewigen Leben kommen. Durch den innewohnenden heiligen Geist wird die sündhafte Natur des Menschen zu immer größerer Vollkommenheit und Reinheit hergestellt (*διὰ τοῦ ξένου τῆς φύσεως ἡμῶν τῆς ἐπουρανίου δωρεᾶς τοῦ πνεύματος ἐξωθῆναι πάλιν χοῇ* (sc. ἡ ἁμαρτία) *καὶ εἰς ἀρχαίαν καθαρότητα ἀποκαταστῆναι.* Hom. 4, 8.) Dann werden alle guten Früchte und Lebensäußerungen, die sonst dem Menschen unmöglich waren, leicht und mit Freuden vollbracht, denn Christus selbst erfüllt in ihm die

¹⁾ zu vergl. Hom. 1, 2: Wie die Sonne durch und durch Glanz und Licht ist, *οὕτω καὶ ψυχῇ ἡ καταλαμψθεῖσα τελείως ὑπὸ τοῦ ἀρρήτου κάλλους τῆς δόξης τοῦ φωτὸς τοῦ προσώπου τοῦ Χριστοῦ, καὶ κοινωνήσασα πνεύματι ἁγίῳ τελείως, καὶ κατοικητήριον καὶ θρόνος θεοῦ καταξιώθεῖσα γενέσθαι, ὅλη ὀφθαλμὸς καὶ ὅλη, ὡς καὶ ὅλη πρόσωπον, . . οὕτως αὐτὴν κατασκηναῖος Χριστοῦ, τοῦ φέροντος καὶ ἄγοντος καὶ βασιάζοντος αὐτὴν κτλ.*

Gebete, und das Gute wird mehr und mehr ihm zur Natur (Hom. 18, 3: ἡ ἐργοῦσα ψυχὴ τὸν κύριον διὰ ζητήσεως πνεύματος καὶ πίστεως καὶ ὑπομονῆς πολλῆς, τὸν ἀληθινὸν θησαυρὸν, τοὺς καρποὺς τοῦ πνεύματος κατεργάζεται ἐν χειρὶ, πᾶσάν τε δικαιοσύνην καὶ ἐντολὰς τοῦ κυρίου, ὥς ἐνετείλατο τὸ πνεῦμα ἐν αὐτῇ, καὶ δι' αὐτῆς ποιεῖ καθαρῶς καὶ τελείως καὶ ἀμώμως). Der heilige Geist, der dem Menschen in Folge seines Glaubens und Strebens zu Theil wird, ist zwar noch nicht die höchste und vollkommenste Mittheilung Gottes, aber er ist das Pfand für die zukünftige Herrlichkeit, das Band der Vereinigung zwischen Gott und Menschen; und da es nach dem Maß des Glaubens verschiedene Stufen des Geisteslebens giebt (κατὰ τὸ μέτρον τῆς πίστεως εἰσι προκοπῇ ἐν αὐτῷ τῷ πνεύματι, εἰς πλουσιώτερος τοῦ ἑτέρου κτλ. Hom. 36, 1), so giebt es auch verschiedene Stufen der mystischen Einigung mit Gott (vergl. de elev. mentis. 13), die nach dem Tode zur höchsten Erscheinung kommt.

Kapitel VII.

Werfen wir einen Blick auf die Lehre vom objectiven Heilsgut, von der Person und dem Werke Jesu Christi, so zeigen sich hier die Gedanken des Macarius weniger von der Mystik berührt, denn bei der Besonnenheit und Nüchternheit, welche ihm eigen ist, kann von den späteren Anschauungen, die das ganze Erlösungswerk zu einem subjectiven mystischen Proceß machen möchten, bei ihm nicht die Rede sein. Er behandelt diesen Gegenstand in Uebereinstimmung mit den Anschauungen seiner Zeit, mit Anlehnung an die alexandrinische Schule, doch ohne dogmatische Schärfe und bestimmter formulirten Ausdruck. Die Streitfragen der Zeit, in denen es sich um Trinität, Homousion u. s. w. handelte, werfen kaum einen bemerkbaren Schatten auf seine Homilien, denn der Schluß der 17^{ten} Homilie (δόξα τῇ ὁμοουσίῳ τριῳδί εἰς τοὺς αἰῶνας) wird schwerlich von ihm selbst herrühren. — Die origenistische Transcendenz Gottes findet sich, wie bei fast allen von Alexandrien aus beeinflussten Theologen jener Zeit, auch hier. Der ewig unveränderliche, unwandelbare Gott vereint sich mit der Menschheit, — diese Thatsache ist a priori feststehend; die Frage aber, wie sich diese Vereinigung geschichtlich vollzieht, bleibt ungelöst und konnte bei dem geringen historischen Sinn und dem mangelnden speculativen Interesse, wie es unserem Mystiker eignet, auch nicht wohl gelöst werden. Bereitwillig wird die Gottheit

Christi anerkannt (*υἱὸς Θεοῦ, καὶ Θεὸς ὢν*. Sogar von αἷμα Θεοῦ ist die Rede: Hom. 25, 3), aber zu einer vollen und wahren Menschwerdung kann es bei ihm nicht kommen, und schwerlich erhebt er sich über die geläufige Vorstellung von der Annahme der menschlichen Natur durch die göttliche, in der die Menschheit Substrat und Hülle für die Gottheit ist. Der ἄπειρος καὶ ἀσώματος κύριος hat sich, von Liebe getrieben, selbst herabbegeben vom Himmel, συμπεριέλαβε τὴν φύσιν σου τὴν λογικὴν, τὴν σάρκα τὴν ἐκ τῆς γῆς, καὶ συνεκέρασε τῷ Θεῷ αὐτοῦ πνεύματι, ἵνα καὶ σὺ ὁ χοῖκος δέξῃ, τὴν ἐπουράνιον ψυχὴν (Hom. 32, 6). Der Sinn dieser Worte kann kein anderer sein als der, daß der λόγος geeint ist mit dem νοῦς, der vernünftigen Menschennatur, welche das gottebenbildliche Moment unseres Wesens repräsentirt, und daß zu dieser Vereinigung der irdische Leib als Substrat hinzutritt. Dies stimmt mit seiner dichotomischen Eintheilung der menschlichen Natur, zeigt aber auch zugleich seine etwas mechanischen Vorstellungen; so auch an einer anderen Stelle (Hom. 11, 9), wo er sagt: Gott schuf ein πνεῦμα οὐράνιον, das ist eine von Gott stammende menschliche Seele, wie sie in Adam einging (ἐν τῷ Ἀδάμ εἰσελθόν), καὶ τοῦτο συνεκέρασε τῇ Θεότητι καὶ ἐνεδύσατο ἀνθρωπίνην σάρκα. Also der Geist ist gemischt mit der Θεότης, und Beides mit menschlichem Leib versehen worden; — wie dies zugeht, läßt Makarius dahingestellt, wie denn die objectiven geschichtlichen Thatfachen, wenn er sie auch in ihrer fundamentalen Bedeutung keineswegs beeinträchtigt, doch entschieden hinter den subjectiven Vorgängen der einzelnen Seele zurückbleiben. — Die Menschwerdung des λόγος hat nach Makarius bereits ihre Vorgänge im Alten Testament, wo Theophaniceen stattfanden, Offenbarungen Gottes an die treuen und frommen Seelen, die als eine Art Menschwerdung gedacht sind: τὸν αὐτὸν τρόπον ὁ ἄπειρος καὶ ἀνενόητος Θεὸς τῇ χρηστότητι αὐτοῦ ἐσμίχρυνεν αὐτὸν καὶ ἐνεδύσατο τὰ μέλη τοῦ σώματος τούτου καὶ περιέλαβεν ἑαυτὸν ἀπὸ τῆς ἀπροσίτου δόξης καὶ . . . μεταμορφοῦμενος σωματοποιεῖ ἑαυτὸν καὶ ἀναμύρνεται καὶ παρὰ λαμβάνει τὰς ἀγίας καὶ εὐαρέστους καὶ πιστὰς ψυχὰς, καὶ γήγνεται μετ' αὐτῶν εἰς ἓν πνεῦμα κτλ. Hom. 4, 10; cf. 4, 11). Daß diese Art der Mittheilung bereits auf der alttestamentlichen Offenbarungsstufe vorhanden war, sagt er dann im Folgenden (a. a. O. 13): οὕτως ἐκάστω τῶν ἀγίων πατέρων ὡς Θη, ὡς ἡθέλησε καὶ ὡς συνέφερον. . . . Πάντα γὰρ αὐτῷ ἐν χειρὶ ἐστὶν ἃ βούλεται καὶ ὡς θέλει μικρόν τι ἑαυτὸν σωματοποιεῖ καὶ μεταμορφοῦται ὅπια-

ῥήματα τοῖς ἀγαπίοις αὐτῶν ἐν ἀγαπῇ δόξῃ, ἡμεῖς καὶ. 1). — Ohne Zweifel hat er dabei an den Logos gedacht, der als göttliches Offenbarungsprincip den Frommen des Alten Bundes sich manifestirte; nur ist es seltsam, daß er schon hier von Verleiblichungen desselben redet, so daß die Menschwerdung des λόγος in Christo nicht speciſisch von jenen verschieden wäre.

Es liegt in der Natur der mystischen Betrachtungsweise, daß die objectiven Thatfachen zurücktreten hinter subjectiv-innerlichen Vorgängen, daß der Hauptnachdruck in der Soteriologie auf den mystischen Proceß einer immer mehr sich vervollkommnenden Einigung mit Gott, die weniger ethisch als physisch gedacht ist, gelegt wird, und daß die objective Erlösungsthat nicht sowohl als der bleibende, durch den Glauben anzueignende Glaubensgrund angesehen wird, als vielmehr in ihrer vorbildlichen und wiederholungsfähigen Bedeutung in Betracht gezogen wird. In der That fehlt es auch bei Macarius nicht an derartigen Aeußerungen, welche das objective Erlösungswerk zurücktreten lassen; und daß er mit besonderer Vorliebe bei den inneren Vorgängen des christlichen Lebens verweilt, kann nicht verwundern. Doch würde man ihm Unrecht thun, wollte man diesen Satz ganz allgemein hinstellen, da er oft und unzweideutig die Nothwendigkeit des Heilsamtes Jesu Christi und seine fundamental-Bedeutung betont und somit die gesunde Richtung seiner Mystik bekundet, welche nicht gewillt ist, die geschichtlichen Ereignisse zu subjectiven Vorgängen zu verflüchtigen. Er lehrt, daß die Menschen zu allen Zeiten sich um Herzensreinheit bemüht haben, daß dieselbe aber auf keine andere Weise erworben werden kann, als durch den, der für uns gekreuzigt ist (Hom. 17, 15), — wobei das Vorbildliche zwar auch, doch nicht allein in Betracht kommt. Was keiner der Väter, Patriarchen und Propheten vermochte, die von der Sünde geschlagenen Wunden zu heilen, hat Jesus Christus allein vermocht (. . . ὥστε μηδὲν δευτέρου εἶναι ἰάσασθαι, εἰ μὴ μόνον τὸν κρῖνον καὶ. Hom. 20, 4. 5), da er sich zum Lösegeld gab und so Erlösung und Heilung der Seelen bewirkte (ὁ ἑαυτὸν εἰς τὸν θάνατον τῶν ἀνθρώπων ἑῷ δόξῃ, αὐτὸς μόνος τὴν μεγάλην καὶ σωτήριον λειτουργίαν καὶ ἰάσιν τῆς

1) Zu vergl. Hom. 4, 9: ἐσπατοῦσθαι ἑαυτὸν ὁ ἄπιστος καὶ ἀποστόμος καὶ ἄπικτος πρὸς διὰ . . . χρησιότητα, καὶ . . . ἐπαρῶντες αὐτὸν ἐκ τῆς ἀποσταίου δόξης, ἵνα συνερωθῇται δουρὶ καὶ τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ κτίσασθαι, ὅσον ἐν μὲν ὄψει καὶ ἀγγέλει ἰσχυρῇ, ἵνα δευτέρωτα ζωῆς θεότητος παύσῃται καὶ.

ψυχῆς ἐκτρέφειν. Hom. 20, 6). Er ist allein der rechte Arzt, der unsere Seelen heilen kann (Hom. 30, 9; 44, 3: ἡ ἀληθινὴ ἰατρικὴ τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ μόνου γίνεται), und in keinem Andern ist Heil und Ruhe für uns zu finden, sowie Reinigung des ganzen Menschen (Hom. 45, 1.3: μόνῃ ἡ τοῦ Χριστοῦ ἐκτρέφεται καὶ καθαίρεται δένεται ψυχὴ καὶ σῶμα). In sehr objectiver, fast dramatischer Weise werden Christus und Satan einander gegenübergestellt (Hom. 11, 10); der Teufel präsentiert seine Handschrift, wodurch die Menschen ihm verpflichtet sind und beansprucht sie als sein Eigenthum; Christus aber weist dem gegenüber auf seine sündlose Menschheit hin und betont, daß der Teufel selbst seine Sündlosigkeit anerkannt habe, und daß dadurch die menschliche Natur erledigt sei. Wie ein König einen Elenden und Armen in seinen Pallast aufnimmt, an seinen Tisch setzt und mit Purpur und Diadem schmückt, nicht zwangsweise, sondern *προικισματός*, so hat es Christus, der himmlische König mit uns gehalten (Hom. 15, 30). Besonders häufig wird als Zweck des Werkes Christi die Herstellung der ursprünglich reinen Menschennatur hingestellt, die Adam verloren hatte; Christus hat die dem ersten Menschen eigene *δόξα* wiedergebracht und die *πρώτη ἀλάστος* des reinen Adam hergestellt (Hom. 26, 1; cf. de pat. et discret. ep. 4; de lib. mentis 34). Doch wird der Mensch nicht bloß in den Stand der Integrität zurückversetzt, sondern er wird der himmlischen *κληρονομία* theilhaftig, ja er wird durch Christum vergöttlicht (Hom. 26, 2: . . . ἵστανται ἐκ τὰ μέγα τοῦ πρώτου Ἀδάμ καὶ μέζον αὐτοῦ γίνεται, ἀποθεοοῦνται γὰρ ἀρθρωπος). Dies kann natürlich nur durch einen subjectiven Proceß erreicht werden, durch die mystische Vereinigung der Seele mit Gott, welche die objective Erlösungsthat zum inneren Erlebnis macht; deshalb sagt er auch (Hom. 24, 3), daß Christus, der uns (objectiv) durch sein Blut erlöst hat, auch den himmlischen Saureteig seiner Güte uns mittheile (subjectiv), damit also in den gläubigen Seelen alle Gerechtigkeit erfüllt werde. Er hat seinen Leib an's Kreuz erhöht, damit er, wie die eherne Schlange Moses', die Schlange in uns besiegte (Hom. 11, 9). Da durch Christum nicht nur der Verlust, wie er durch Adams Fall eingetreten war, gut gemacht, sondern noch Höheres erreicht werden soll, so scheint das Erlösungswerk von Makarius, weil es nicht bloß Sünden tilgung ist, noch weiter ausgedehnt zu werden: nicht bloß auf die im Hades befindlichen Seelen (de lib. mentis 1), sondern auch auf die Engel (Hom. 4, 9: . . . ἵνα ὁρῶμεν ὁρῶμεν, ὁρῶμεν τοὺς ὁρατοὺς αὐτοῦ

zu erwarten. Aber Verzeis $\alpha\gamma\iota\alpha\varsigma$ zu $\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\alpha\varsigma$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$, tra dem, $\delta\omega\sigma\tau\iota$ $\zeta\omega\eta\varsigma$ $\theta\epsilon\acute{o}\tau\eta\tau\alpha\varsigma$ $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\alpha\lambda\epsilon\iota\tau\iota$ $\zeta\eta\lambda$. Zu veral. de elev. mentis 63, denen somit aus Christi Dienstdnerdung, ein Gewinn erwachten ist. Doch sind seine Andeutungen hierüber nicht klar genug, um ein Weiteres daraus schließen zu können.

Kapitel VIII.

Fragen wir noch nach den Gedanken des Marins über das letzte Ziel der Erlösung oder die Heilsweltendung, so zeigen die eschatologischen Anschauungen desselben im Allgemeinen einen kräftigen Realismus, der sich mit seiner Mystik wohl verträgt. Das ewige Leben, — so lehrt er —, beginnt schon hier auf der Erde seine strahlende entfalten, denn es ist schon hier bei den Gläubigen principiel vorhanden, und sobald der geistliche Tod des Menschen, der Tod des Herzens, oder seine innere Abgestorbenheit überwunden ist, sobald also das neue Leben thatsächlich seinen Anfang genommen hat, ist auch der leibliche Tod nicht mehr in seiner alten Bedeutung vorhanden, er ist zum Schlaf geworden, und auch die Auflösung der Glieder des Leibes ist nicht mehr eigentlich Tod zu nennen (Hom. 15, 30: \acute{o} $\alpha\lambda\lambda\theta\iota\omega\varsigma$ $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omega\varsigma$ $\iota\epsilon\delta\omega\tau\iota$ $\epsilon\kappa$ $\tau\eta$ $\kappa\alpha\theta\acute{\alpha}\nu\eta$ $\kappa\alpha\iota$ $\kappa\acute{\epsilon}\zeta\upsilon\epsilon\tau\alpha\iota$, $\kappa\alpha\iota$ \acute{o} $\alpha\kappa\theta\alpha\tau\omega\varsigma$ \acute{o} $\zeta\omega\eta$ $\pi\epsilon\acute{\rho}\epsilon\zeta\omega\tau\alpha\iota$ — α $\tau\iota\varsigma$ $\sigma\epsilon\kappa$ $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\alpha\lambda\epsilon\iota\tau\iota$ $\epsilon\kappa$ $\tau\omega\kappa$ $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omega\varsigma$ $\epsilon\kappa$ $\tau\eta\varsigma$ $\zeta\omega\eta\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\acute{o}$ $\kappa\alpha\tau\alpha\tau\acute{o}\nu$, $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ $\alpha\lambda\lambda\theta\iota\omega\varsigma$ $\epsilon\kappa$ $\tau\omega\varsigma$ $\alpha\lambda\theta\iota\omega\varsigma$ $\zeta\eta$ $\kappa\alpha\iota$ $\sigma\epsilon\kappa$ $\alpha\lambda\omega\theta\epsilon\tau\acute{\eta}\sigma\alpha\iota$. $\alpha\lambda\lambda'$ $\epsilon\iota$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\acute{o}$ $\sigma\acute{o}\mu\alpha\tau\alpha$ $\tau\omega\kappa$ $\tau\omega\sigma\acute{\alpha}\tau\omega\kappa$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$ $\alpha\theta\acute{o}\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\theta\alpha\tau\acute{o}\varsigma$, $\epsilon\gamma\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$ $\alpha\theta\acute{\theta}\iota\varsigma$ $\epsilon\kappa$ $\delta\acute{o}\zeta\eta\cdot$ $\eta\gamma\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha$ $\pi\acute{\epsilon}\rho$ $\epsilon\lambda\omega\kappa$. $\epsilon\alpha\tau\omega\kappa$ $\sigma\epsilon\kappa$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\mu\epsilon\kappa$ $\kappa\alpha\iota$ $\kappa\alpha\tau\alpha\tau\acute{o}\nu$ $\tau\omega\kappa$ $\chi\omega\sigma\tau\iota\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\kappa$ $\tau\omega\kappa$ $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omega\kappa$. . $\epsilon\iota$. de cust. cord. 2). Als Grund der auch für den Christen vorliegenden Todesnothwendigkeit erkennt er nicht sowohl die auch ihm noch anhaftende Sünde, welche durch die Zerstörung des Leibes beseitigt werden muß, als den Umstand, daß ein Nichtsterben der Gläubigen ein $\mu\alpha\gamma\acute{\alpha}\delta\omega\kappa$ und eine derartige Nöthigung zum Glauben für Andere wäre, wie sie nach Gottes Willen nicht stattfinden soll (a. a. O.).

Der Gang der Erlösung im einzelnen Leben ist der, daß zuerst das Innerliche, Geistige erfaßt und erneuert, und von da aus auch die Peripherie des somatischen Lebens durchdrungen und verklärt wird; denn wie nach Adams Fall die Verdammniß zuerst auf sein geistiges Theil, dann auch auf den Leib sich erstreckte, so geht die Restauration des Pneumatischen der Verklärung des Leibes voran, und von Innen heraus zieht der heilige Geist den Leib in die Verklärung hinein.

Bei der Auferstehung der Todten werden daher nur diejenigen Leiber zur Herrlichkeit gelangen, deren Seelen bereits vorher erneuert waren (Hom. 34, 2: ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν σωματίων, ὧν προανεόμισαν καὶ προδοξάσθησαν αἱ ψυχαί, τότε καὶ τὰ σώματα σπυδοξάζονται καὶ φωτίζονται τῇ ἀπὸ τοῦ νῦν πεποιημένῃ καὶ δεδοξαμένῃ ψυχῇ. Zu vergl. de lib. mentis 26; de pat. et discr. 29). An der auch im jenseitigen Leben vorhandenen Leiblichkeit hält er also mit Nachdruck fest und nicht minder an der Identität der Persönlichkeit in der zukünftigen Welt, wofür er ziemlich kräftige, realistische Ausdrücke anwendet: ἐν τῇ ἀναστάσει ὅλα τὰ μέλη ἀνίστανται, καὶ θοῖζ οὐκ ἀπόλλυνται . . ., καὶ ὅλα γήγρονται φωτισθῆναι, ὅλα εἰς φῶς καὶ πῦρ βάπτονται καὶ μετέβάλλονται, ἀλλ' οὐχ ὥς τινες λέγουσιν, ἀναλέγεται καὶ γίνεται πῦρ . . . Πῆρος γὰρ Πῆρος ἐστὶ, καὶ Παῦλος Παῦλος . . ., ἕκαστος ἐν τῇ ἰδίᾳ φέσει καὶ ἐποστέσει μένει πεπληρωμένος τοῦ πνεύματος (Hom. 15, 10). Maximus macht sich diesen Verklärungsproceß durch die Annahme vorstellig, daß die Christen schon hier an ihren Seelen das ἔνδυμα ἐπουράνιον haben, oder eine δόξα, welche dann in der Auferstehung der Todten die der Herrlichkeit noch ermangelnden Leiber umhüllen und verklären wird, worauf sie dann vereint zum Anschauen der himmlischen Seligkeit gelangen sollen (Hom. 32, 2: τῶν χριστιανῶν ὅσοι κατεξάσθησαν ἀπεντεθεὶς κτίσασθαι τὸ ἐπουράνιον ἔνδυμα, αὐτὸ ἐκεῖνο ἔχονσι ταῖς ψυχαῖς αὐτῶν ἐμμένον· καὶ ἐπειδὴ ἀπὸ θεοῦ προσήσονται διαλευθῆναι τὴν κτίσιν ταύτην, . . . τὸ ἐνδύσαν καὶ δοξάσαν ἀπὸ τοῦ νῦν ἔνδυμα οὐράνιον τὴν ψυχὴν, ὅπερ ἐκτίσαστο ἐν τῇ καρδίᾳ, ἐκεῖνο καὶ τὰ γυνὰ σώματα . . . ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ τὰ ἐξαιρούμενα σώματα . . . περιβαλεῖ cf. de elev. mentis 2). Das jetzt im Verborgenen liegende Bild des Geistes wird dann auch zur leiblichen Erscheinung durchdringen, und das himmlische Feuer der Gottheit, das die Christen jetzt noch verborgen im Herzen tragen, wird bei der Auflösung des Leibes zur Erscheinung kommen und die Glieder wieder verbinden und die Auferstehung bewirken; denn wie einst das irdische Feuer die Gedanken der götzendienerischen Israeliten zum Ausdruck brachte, so daß ihr Gold durch dasselbe zum Idol wurde, so bildet das himmlische Feuer das himmlische Bild in die Menschheit hinein (αἱ πισταὶ ψυχαὶ δέχονται ἐκεῖνο τὸ θεῖον καὶ ἐπουράνιον πῦρ . . . ἐν τῷ κορπύῳ, καὶ αὐτὸ ἐκεῖνο μορφοῖ ἐκείνα ἐπουράνιον εἰς τὴν ἀνθρωπότητα. Hom. 11, 1, 2; de lib. mentis 25). Es ist also das innere Licht, die mystische Erleuchtung der Gläubigen, welche zugleich Pfand und Reim

für den Auferstehungsleib und dessen Verklärung bildet ¹⁾. Da nun, wie wir sahen, die mystische Einigung der Seele mit dem Quell des Lebens als Proceß gedacht wurde, so muß folgerichtig auch in der eschatologischen Verklärung von einer fortgehenden Entwicklung, von einem Mehr oder Minder, die Rede sein. Die innere Erleuchtung, das Wachsthum in der Heiligung und die Fortschritte des christlichen Lebens werden einst zum Ausdruck kommen, und nach dem Maße des heiligen Geistes und der von ihm bewirkten Erleuchtung findet eine quantitative Verschiedenheit der Vollendung statt, eine *διαφορὰ δόξης τῶν ἀριστανέων*. Wie im Staate Männer, Jünglinge und Kinder zusammenwohnen, so auch im Reich der Vollendung; und wie auf dem Felde verschiedene Aehren reifen, volle und dürrere, alle aber auf Eine Tenne gebracht werden, so sind im Reich Gottes Gradverschiedenheiten anzuerkennen (Hom. 36. 1. 2: *κατὰ τὸ μέτρον τῆς πίστεως εἰσι προχωροῦν ἐν αὐτῷ τῷ πνεύματι*, wie auch am Himmel Sterne verschiedener Größe sichtbar sind; zu vergl.: *de pat. et discr.* 10: *de elev. mentis* 1). Wie viel Einer durch den Glauben und die Bewährung desselben im Fleiß und Eifer des heiligen Geistes theilhaftig geworden ist, so viel wird sein Leib an jenem Tage herrlich gemacht sein, denn die Schätze, welche die Seele gewonnen hat, und die jetzt in ihr verborgen ruhen, werden sich einst auch in sichtbarer Erscheinung manifestiren (Hom. 5. 8. 9: *ἐκαστος ὅσον κατεζωοῖται διὰ τῆς πίστεως καὶ σπουδῆς μέτρος ἁγίου πνεύματος γερῶσαι, τοσοῦτον ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ δοξασθήσεται αὐτοῦ καὶ τὸ σῶμα· ὃ γὰρ εἴη ἐκαστοῦ αἰσθητὸν ἔσθαι ἢ ψυχῇ, τότε ἀποκαλυφθήσεται καὶ φανεῖται ἕωςδε τοῦ σώματος. . . . Ἦταν δόξαν εἶχον ἔσθαι ἐκκαρτερήντες ἐν τοῖς ψυχαῖς . . . προήχεται ἕωςδε τοῦ σώματος τότε). Sonach ist weder das Reich der Seligen, noch der Ort der Unseligen als in sich völlig uniform zu denken, sondern beide bieten Stufenunterschiede, so daß es also viele Menschen geben wird, die, ohne für Gottes Reich befähigt zu sein, doch auch nicht für die Hölle reif sind; — eine sehr milde Anschauung vom Zustand nach dem Tode, wie sie zu jener Zeit selten angetroffen werden möchte. Er sagt (Hom. 40. 3. 4): *Ἡμεῖς λέγομεν βαθυοὺς πολλοὺς καὶ διαφορὰς καὶ μέτρα, καὶ ἐν αὐτῇ τῇ βασιλείᾳ, καὶ ἐν αὐτῇ τῇ γέννῃ.**

¹⁾ Zu vergl. Hom. 5, 9: *δοξασθήσονται τὰ σώματα αὐτῶν διὰ τοῦ ἀπὸ τοῦ εἵους εἶναι ἐν αὐτοῖς φωτὸς ἀφ' ἑαυτῶν, τοῦτοισι τῆς δυνάμεως τοῦ πνεύματος κτλ.*

.... Καὶ ἐν αὐτῷ τῷ φῶτι καὶ τῇ δόξῃ διαφορὰ ἐστὶν . . . Οἱ δὲ λέγοντες· μὴ ἐστὶ βασιλεία καὶ μὴ γένηται καὶ οὐκ εἶσι βεβήκοι, κακῶς λέγουσι κτλ. Die Herrlichkeit oder die Verdammniß beginnt unmittelbar nach dem Tode, wo die Seelen der Gottlosen von Dämonen, die der Seligen von Engeln in Beschlag genommen und an ihren Ort gebracht werden (Hom. 22). Die Gerechten besitzen vermöge des heiligen Geistes und der mystischen Erleuchtung die höchste Seligkeit; πάντα γὰρ καλλῶν, λεπρόντων καὶ ὀδυρόντων ὀργιστὸς εἰς αὐτοὺς τὸ πνεῦμα τῆς θεότητος γίνεται τότε (Hom. 5, 9). Alle Sünde ist dann verschwunden, nicht mehr ferner ist Mann und Weib, Slave und Freier, denn Alle sind in die göttliche Natur verwandelt, selbst Götter und Kinder Gottes geworden (θεοὶ καὶ τέκνα θεοῦ γένοντο). Alle sind sie Eins in Christo, Alle ruhen sie in Einem Lichte aus und gelangen zu der wahrhaftigen Anschauung des unaussprechlichen, geheimnißvollen Lichtes (Hom. 34. 2).

Wie sich die unmittelbar nach dem Tode eintretende Entscheidung über jedes einzelne Individuum zu dem mit der allgemeinen Auferstehung verbundenen Weltgericht verhält, wird nicht ersichtlich.

Kapitel IX.

Wir haben schließlich noch die Stellung unseres Mystikers zur heiligen Schrift zu beleuchten, um das Bild von seiner Anschauungsweise zu vervollständigen.

Es ist der mystischen Betrachtungsweise eigenthümlich, mit Hinterrücksetzung der historischen Seite der heiligen Schrift ein um so größeres Gewicht auf den geistigen und geistlichen Sinn, auf die in der vergänglichen und relativ bedeutungslosen Hülle der geschichtlichen Vorgänge latenten höheren Wahrheiten zu legen. Origenes und die alexandrinische Schule ist hier durch die Unterscheidung eines äußeren und inneren Sinnes in verbärgnißvoller Weise bahnbrechend gewesen und hat der Mystik in dieser Beziehung sehr bedeutend die Wege gezeigt. Seine Anschauung behielt auch unter den ägyptischen Theologen und den von dort aus bestimmten Gebieten das Uebergewicht über die nüchterne antiochenische Schule, welche sich auf dem streng historischen Standpunkte zu halten bemüht war. Neue Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Sinn, zwischen Hülle und Kern, mußte dem Marius zu Statten kommen; denn wenn er auch keineswegs, wie wir oben sahen, die geschichtlichen Vorgänge verflüchtigt und etwa wie

ein Meister Eckart in den heilsgeschichtlichen Thatfachen lediglich Bilder und Vorstellungen erkennen will, hinter denen als Kern und Wesen die Erlebnisse des inneren Menschen verborgen sind, — so ist doch bei ihm, wie es von einem Mystiker nicht anders erwartet werden kann, die Neigung zu erkennen, weniger dem geschichtlichen Factum an sich Werth beizumessen, als dem in demselben angedeuteten geistlichen Vorgang und den inneren Processen des christlichen Lebens, und allenthalben offenbart sich daher das Bestreben, hinter den historischen Berichten der Schrift eine höhere geistliche Bedeutung aufzuspüren. Daneben fehlt es nicht an einem richtigen Blick für den geschichtlichen Organismus der Bibel und an treffenden Bemerkungen über ihre Entstehung und den Zusammenhang ihrer Glieder. So spricht er sehr nüchtern und einsichtig über die Thätigkeit des heiligen Geistes in den Verfassern der biblischen Schriften und über das Verhältniß der alttestamentlichen Oekonomie zur neutestamentlichen. Schon die Propheten, so lehrt er, hatten den heiligen Geist zum Reden und Weissagen, und wenn sie auch nicht immer in solcher Geisteskraft redeten, sondern nur dann, wann der Geist es wollte, so war doch die Potenz dazu vorhanden, *ἡ δὲ ἀναγκὴ πλείοτε σπέρη* (Hom. 50, 3). Aber doch verhält sich die alttestamentliche Prophetie zum Neuen Testament wie der Schatten zur Wahrheit, denn in diesem waltet der heilige Geist reichlicher, continuirlich, in jenem mehr sporadisch; und wenn auch nicht qualitativ verschieden, so ist doch der Alte Bund von untergeordnetem Werth, ohne bleibende Kraft und Bedeutung, und nicht fähig, die Menschen zur vollen Heilserfahrung zu führen (Hom. 32, 4, 5: *ὁ νόμος ὁ παλαιὸς σκιὰ ἐστὶ τῆς αληθείας διαθήκης· προφητῶν δὲ ἡ σκιά τῆς ἀληθείας, ἀλλὰ διακρίτως πνεύματος οὐκ ἔχει. . . . Ὁν τρόπον ἡ σκιά διακρίτως οὐκ ἔχει, οὔτε λόγους ἵται, οὔτως οὐδὲ ὁ παλαιὸς νόμος τὰ τοιαῦτα τῆς ψυχῆς καὶ τοὺς λόγους ἰδύσασθαι ἡδυνήθη· οὐδὲ γὰρ ἔχει ζωὴν¹⁾*). Die Propheten gleichen dem Licht, das für Ein Zimmer ausreicht und durch ein Fenster für Ein Haus allein wirksam ist, für das Haus Israel; die Apostel gleichen der Sonne, die die ganze Erde erleuchtet (Hom. 14, 5). Die Wirksamkeit des heiligen Geistes in den Aposteln mocht Macarius von jüdtlichen Bedingungen abhängig, indem er behauptet, daß am

¹⁾ Zu vergl. Hom. 50, 4: *Εἰ οὐκ εἰς τὴν σκιά τοιαύτην το πνεῦμα τὸ ἅγιον, πόσῳ πολλῶν εἰς τὴν αληθὴν διαθήκην, εἰς τὴν στανερόν, εἰς τὴν ἔλευσιν τοῦ Χριστοῦ, ὅπου ἰσχυρὸν ἡ ἐλπίς καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ πνεύματος.*

Pfingstfest eine höhere Gerechtigkeit ihnen mitgetheilt, und so eine Pflückerung ihrer Herzen bewirkt wurde (zu vergl. de carit. 11) ¹⁾. Diese und ähnliche Aeußerungen lassen erkennen, daß Makarius ein Auge hatte für die historische Seite und den Zusammenhang der heiligen Schriften und für die organische Gliederung ihrer Theile, und daß er nicht, wie die extravagante, an die Art der Gnosis streifende Richtung mancher Alexandriner, die geschichtlichen Thatfachen ignorirte; erinnert er doch zuweilen an die streng historische, nüchterne Auffassungsweise der Antiochener, wie des Theodor von Mopsuestia, wenn er 3. B. die allgemein als messianisch gedeutete Stelle des 22. Psalm: „Ich bin ein Wurm und kein Mensch“ lediglich auf David bezieht (Hom. 12, 3). Aber allerdings bleibt er selten bei dem geschichtlichen Sinn und der nächsten Bedeutung stehen, sondern sucht zu den geschichtlichen Thatfachen die Analogieen zu finden, die auf das innere Leben des Gläubigen und seine eigenthümlichen Vorgänge Bezug haben. Einige Beispiele mögen das ersichtlich machen. Der Fluch über die sündige Creatur, daß ihr der Acker Dornen und Disteln tragen soll (Genes. 3, 17), wird auf das Unkraut der Sünde bezogen, das auf dem Herzensacker wächst (Hom. 47, 6). Die Vision Ezechiels (Cap. 1), mit der sich die erste Homilie beschäftigt, wird allegorisch = mystisch gedeutet, obwohl auch hier ausdrücklich bemerkt wird, daß die Vision in ihrem geschichtlichen Werth nicht in Frage gestellt werden solle; die vier Thiere als die vorzüglichsten Creaturen sind ihm Repräsentanten der *παυλοειδέσθαι λογισμοὶ τῆς ψυχῆς*, nämlich *θῆλυα*, *συνειδήσις*, *καὶ* *ἀγαπή*, *δύναμις*. In der Stelle 16, 6 ff. deutet Ezechiel *πρωτόζωος* hin auf ein höheres Verhältniß, nämlich das der Seele zu Christo, dem Bräutigam (Hom. 15, 3). Das Schlachten und Salzen des Opferthiers ist ebenfalls das Bild einer höheren Thatfache, nämlich der, daß die Seele erst getödtet werden muß, d. i. der Sünde absterben, um dann den heiligen Geist zu empfangen (Hom. 1, 5, 6) ²⁾. — Oft bringt der homiletische

¹⁾ Eigentümlich ist die meines Wissens sonst nirgends gemachte Beziehung der Stelle Matth. 19, 28 auf das Pfingstfest (Hom. 6, 6).

²⁾ Auch die dem Makarius zugeschriebenen Abhandlungen sind reich an derartigen Beziehungen, welche den in den Homilien vorkommenden ganz entsprechen. So heißt es (de cust. cord. 8) bei der Geschichte Abrahams und Melchizedek, der heilige Geist deute (*εἰρηνίζει*) darin etwas Höheres an, nämlich daß wir unsere gesammten geistigen Kräfte und Vermögen als Erstlingsgabe unserer ganzen Natur Gott als heiliges Opfer darbringen sollen. Das Land der Verheißung im

Gebrauch die Anwendung dieser mystisch-allegorischen Erklärung mit sich, welcher man eine relative Berechtigung zugestehen muß; z. B. wenn das Salz (Matth. 5, 13) auf den heiligen Geist gedeutet wird, da ohne diesen Sünde und Verderben sich einstelle, wie in dem Fleische ohne Salz Fäulniß und Würmer (Hom. 1, 5); oder wenn die Opferung der Baalpriester durch Elias allegorisch gedeutet und für den praktischen Gebrauch in der Weise verwendet wird, daß der Einzelne daraus erkennen solle, wie er auf dem Altare des Herzens alle sündlichen Gedanken opfern und Gott bitten solle, sie durch sein himmlisches Feuer zu vertilgen (Hom. 31, 5). Daß es dabei nicht an Verirrungen fehlt, wie dieselben bei keinem der dem Allegorisiren zugethanen patristischen und nachpatristischen Ausleger fehlen, zeigt u. A. die willkürliche Deutung der *πέντε λόγοι* (1 Cor. 14, 19; cf. Hom. 37, 8: *πέντε λόγοι εἶσιν αἱ περὶ πνεύματος ἀρεταί. ὅλον τὸν ἄνθρωπον ἀποδομοῦσιν, πολυτρόπως διαγοῦμεναι καὶ.*). Die fünf fluren Jungfrauen werden bei dieser Methode zu den *πέντε λογικαὶ ἀποθήκαις τῆς ψυχῆς*, ἐν ᾗ δέξονται τὴν ἄνωθεν χάριν καὶ τὸν ἀγνῶστον τοῦ πνεύματος (Hom. 4, 7), ohne diese himmlische Ausstattung sind es die fünf thörichten Jungfrauen. Auch die Höllenfahrt und die mit derselben im Zusammenhang stehenden Ereignisse der Heilsgeschichte erhalten durch die allegorische Auslegung einen tieferen mystischen Sinn, sofern nicht bloß bei Christo dies Ereigniß sich vollzogen haben, sondern in entsprechenden Vorgängen der Seele sich immer von Neuem wiederholen soll (Hom. 11, 11: *ὅτι ἀποθήκης περὶ πνεύματος, καὶ τὰ φανόμενα λογικῶν μύστων καὶ πνεύματος καὶ τὰς τὰς ἡ καρδία σου ἐστίν. cf. de lib. mentis 1).*

Daß die Auslegungen des Makarius reich sind an typischen Beziehungen, versteht sich unter diesen Umständen von selbst; Figuren und Institutionen des Alten Bundes werden fast ohne Ausnahme zu Typen neutestamentlicher Personen und Vorgänge. Man lese z. B. die 47^{te} Homilie, wo die ganze alttestamentliche Geschichte fortlaufend auf heilsgeschichtliche Thatfachen bezogen wird, zum Theil mit Vernachlässigung des geschichtlichen Zusammenhangs in ziemlich

Alten Bunde ist *κατὰ τὸ κρεπτικόν* die Befreiung von den Begierden, ein mystischer Sinn, der auch in der Stelle (Ebr. 3, 16 ff. gefunden wird (de orat. 13). Die Stelle Deuter. 22, 10 ff. wird *μετὰ* so ausgelegt, daß der Mensch mit seinem Herzen dem Bösen und Guten nicht zugleich dienen solle, sondern nur das Eine Gute erstreben dürfe (de perf. in spir. 4).

willkürlicher Weise; das Passahlamm nicht nur, und der Auszug der Israeliten aus Aegypten, auch Pharao, der Sauerteig, die goldenen und silbernen Gefäße, die mitgenommen werden, das bittere Wasser und das Holz, wodurch es trinkbar wurde, der Stab Moses, u. s. f. —, Alles erhält eine typische Beziehung auf das Leben Christi und auf die inneren Vorgänge der christlichen Erfahrung. Aehnlich ergeht es dem ausgestreckten Arme Moses und den Mauern Jericho's (Hom. 50, 3: *ὅτι ἐξτενὼς τὰς χεῖρας τοῦ τοῦ σου καὶ τοὺς λογισμοὺς εἰς τὸν οὐρανὸν, καὶ θάλῃσις προσκολληθῆναι τῷ κυρίῳ, κατ'ὅτι οὗτος τῶν λογισμῶν σου γίνεται ὁ σατανᾶς κτλ.*). Moses ist Typus Christi, welcher die Seele aus der Nacht und dem Druck Aegyptens (d. i. der Sünde) frei gemacht hat (Hom. 11, 6); die Schlange Moses, die er aufrichtete unter dem Volk, ist Typus des Leibes Christi (Hom. 11, 9), und der Glanz auf Moses Antlitz ist *τέπος τῆς ἀληθινῆς δόξης*, nämlich des heiligen Geistes (Hom. 47, 1; cf. de carit. 21). Der Sabbath des Alten Bundes ist *τέπος καὶ σκιά τοῦ ἀληθινοῦ σαββάτου τοῦ διδομένου τῇ ψυχῇ ἀπὸ τοῦ κυρίου*, d. i. die Ruhe der durch Christum befreiten Seelen (Hom. 35, 1). Die Thiere mit gespaltten Hufen sind ein Vorbild derer, die richtig im Geseze wandeln, *ἐπειδὴ τοῖς δυνάμιν ἔχουσιν ἐνθέως περιπατεῖ τὴν ὁδόν* (Hom. 32, 4). Lazarus im Grabe ist ein *σέμβολον τοῦ Ἀδάμ τοῦ πολλὴν δρασιδίαν ἐν τῇ ψυχῇ προσλαβόντος κτλ.* (Hom. 30, 8).

Diese Proben werden genügen, um auch in der Stellung des Makarius zur heiligen Schrift die mystische Richtung seiner Lehre erkennen zu lassen.

Schlußbemerkung.

Daß diese Lehre einen beachtenswerthen Einfluß auf weitere Kreise gehabt hat, ist bei dem Ansehen, welches Makarius genoß, und das er durch seine Homilien nachdrücklich zur Geltung bringen konnte, auch ohne weitere geschichtliche Zeugnisse mit Sicherheit anzunehmen. Je mehr seine Mystik durch ihre praktische, das Gemüth erdärmende Art und ihre besonnene Haltung den Bedürfnissen des religiösen Subjects entgegenkam, und nicht bloß für die ascetische Lebensweise, sondern für alle Lebensverhältnisse Anregung und Nahrung bot, desto weniger konnte sie ihres Eindrucks verfehlen und mußte in der Zeit der dogmatischen Fixirung und der Streittheologie einem berechtigten Zug des christlichen Gemüths Genüge leisten. Hätte sich die ägyptische und überhaupt die orientalische Mystik in so nüchternen und

bescheidenen Grenzen gehalten, und wäre sie durch Fortentwicklung
 seiner Gedanken auf der von Makarius bezeichneten Bahn weiter ge-
 gangen, so hätte sie vermöge der Weltendmachung der individuellen
 Zustände und Bedürfnisse, wie sie dem frommen Gemüth eignen,
 einen sehr heilsamen Einfluß auf die Lehrentwicklung ausüben und
 die Dogmatik mit befruchtenden Elementen beleben können. Je mehr
 freilich die orientalische Mystik in der Folgezeit in die Bahnen schwär-
 merischer, von allen objectiven Grundlagen abschweifender Gefühls-
 erregungen gerieth, und das heilsame Band, das sie mit der Ethik
 verknüpfte, löste, desto unfähiger war sie, der historischen Entwicklung
 der christlichen Lehre als Zement zu dienen und für eine befriedigende
 Erneuerung des christlichen Lebens etwas Ersprießliches zu leisten, desto
 mehr hörte sie auf, ein bestimmender Factor in der Kirchengeschichte
 zu werden. Die Männer aber, die in der mittelalterlichen Kirche auf
 Verinnerlichung und Vertiefung des christlichen Lebens zu dringen nicht
 anhielten, und die als Herolde in einer Zeit, von welcher sie nicht
 verstanden wurden, die unveräußerlichen Rechte des christlichen Gemüths
 gegen eine bloß verstandesmäßige Auffassung des Christenthums in
 Schutz nahmen, reichen dem Makarius die Hand, mit dessen An-
 schauungen sie sich vielfach berühren, und leiten als eine bedeutsame
 und geliebte Kette hinüber zu den Vertretern der deutschen, vorrefor-
 matorischen Mystik mit ethisch=peinlicher Richtung, welche klarer und
 bewußter aussprachen, was der Kirche noth thue, als Jene es ver-
 mochten.

Anzeigen neuer Schriften.

Biblische Theologie.

Die Lehre der Bibel von Gott oder Theologie des Alten und Neuen Bundes, von H. Ewald. Zweiter Band: Die Glaubenslehre, erste Hälfte. Leipzig, Verlag von F. C. W. Vogel. 1873. 8°. 350 S. S.

Wir freuen uns nachstehend auf die Fortsetzung dieses Werkes aufmerksam machen zu können, dessen ersten und einleitenden Band wir im Jahrgang XVII. dieser Zeitschrift S. 138 ff. besprechen haben. Nach dem Entwurf sollte dieser Band die ganze biblische Glaubenslehre umfassen, während die Pflichtenlehre für den dritten und die Lehre von dem Gottesreich für den vierten Band vorbehalten ist. Unter Glaubenslehre versteht der Verfasser die Darstellung der im Glauben festzubaltenden Lehren der biblischen Religion von Gott, Welt, Mensch; daraus ergeben sich drei Abtheilungen derselben; dieser zweite Band enthält aber nur die erste Abtheilung, die Lehre von Gott; die beiden anderen, kürzeren Abtheilungen werden also in den dritten Band aufzunehmen sein. Obwohl diese Zertrennung zunächst aus Rücksicht auf den Verleger beliebt worden ist, so ist doch der Band auch in dieser Gestalt ein in sich geschlossenes Ganze, sofern er die Lehre von Gott vollständig enthält. Voran geht derselben S. 1—34 ein in die Darstellung des gesammten Lehrsystems überleitender Abschnitt, worin die Möglichkeit der Aufbaue eines zusammenhängenden Lehrgezuges aus der bunten Menge der biblischen Schriften und die richtige Schätzung des lehrhaften Gehalts der einzelnen Schriftgattungen erörtert und gezeigt wird, wie auch die nicht weniger scheinbaren Widersprüche zwischen den Aussagen der verschiedenen Bibelschriften oder ihrer Theile sich lösen, sobald man sie als Glieder einer geschichtlichen Entwickelungsreihe oder als Anwendungen allgemeiner Grundsätze auf die mannigfaltigen, oft sich widersprechenden Verhältnisse des Lebens aufzufassen versteht.

Was nun den Hauptgegenstand dieses Bandes betrifft, so erinnern wir an das früher über die Art dieses Werkes Gesagte zurück, daß der Verfasser desselben sich weder wie ein bloß gelehrter und trockener Referent noch wie ein vornehmer Kritiker zu seinem Stoffe stellt, sondern vielmehr von der einzigen Wahrheit und dauernden Gültigkeit des biblischen Lehrgehaltes selbst aufs tiefste durchdrungen, durch seine Darstellung auch in Andern dieselbe Ueberzeugung, zumal gegenüber von der heutzutage mehr und mehr um sich greifenden Geringschätzung des Bibelglaubens, zu erwecken bemüht ist. Diese Haltung des ganzen Werks muß natürlich bei dem Gegenstand dieses zweiten Bandes sich ganz besonders bewähren: auf dem Gottesglauben ruht ja die ganze biblische Religion; wie die heu-

tigen Gegner des Christenthums eben zugleich Gott verwerfen oder verwerfen müssen, so hat umgekehrt die lange, mehr als tausendjährige religiöse Bewegung, welche mit der Erscheinung des Christenthums schloß, die rechte und volle Erkenntniß Gottes zu gründen zu ihrer Hauptaufgabe gehabt. Aber ebenso wie gegen die Verächter des Gottes- und Bibelglaubens galt es hier einzutreten gegen die Denktträger, am Buchstaben und an Formeln haftenden, der Schwierigkeiten in dem hier vorliegenden Probleme sich gar nicht bewußtgewordenen Geistesrichtung vieler Zeitgenossen, daher der Verfasser sowohl in der Einleitung über die Schwierigkeiten und Schranken aller menschlichen Gotteserkenntniß S. 35—51 als auch sonst überall solche mißverständliche Auffassungen Gottes nach der Bibel selbst zurückzuweisen sich bestrebt. Um aber in und mit der Darstellung der biblischen Gotteserkenntniß zugleich den Erweis ihrer innern Wahrheit und die Verwahrung desselben gegen Mißverständnisse zu erzielen und dazu die allmähliche Ausbildung derselben anschaulich zu machen, genügte nicht die gewöhnlich in dieser Disciplin befolgte Methode, die Thatfache und Aussprüche der Bibel zu sammeln und mit Anschluß an ein dogmatisches Schema zu einem Ganzen zu ordnen, sondern es kam auf eine freie Reproduction dessen an, was von jeher die Alten überhaupt und speciell die Gottesmänner der Bibel zum Gottesglauben und speciell zu dem im N. T. vollendet vorliegenden Gottesglauben geführt hat und die Menschen immer wieder aufs Neue zu ihm führen muß. So wurde hier die rationelle Entwicklung oder genetische Erklärung des ganzen Baues der wahren Gotteserkenntniß, von seinen tiefen breiten Grundlagen an bis zu seinen höchsten Höhen, zur Hauptsache, und in diese fortlaufende Erklärung fügten sich die entscheidenden Thatfachen und Lehraussprüche des Alten und Neuen Testaments theils als Ausgangs- und Zielpunkte der Darstellung, theils als Beweise für die zutreffende Richtigkeit der Analyse ein, ohne daß eine vollständige Aufzählung derselben beabsichtigt würde.

Zu seiner Voraussetzung hat der biblische Gottesglaube den Begriff des Geistes: wer den Geist nicht anerkennt, kann auch an den Gott der Bibel nicht glauben; kein einziges Volk des Alterthums hat den Begriff des Geistes so fein und selbgerichtig ausgebildet, wie das israelitische; in der Art wie die biblische Religion das Geistige auffaßt und klar behauptet, zeigt sich ihre richtigste Eigenthümlichkeit gegenüber von den unvollkommenen Religionen und ihr dauernder Werth (S. 61). Daher beginnt der Verfasser seine Entwicklung mit dem Begriff des Geistes, im ersten Abschnitt S. 57—99, der überschrieben ist „Geist und Gott“. Er zeigt hier, was nach dem Sinn der alten Völker und der Bibel Geist ist, nicht etwa nur der Geist des Menschen im Unterschied von Seele und Leib, sondern Geist überhaupt als die lebendige Kraft eines inneren unsichtbaren, aber in Aeußerungen sich fühlbar machenden Lebens, und erörtert, wie nach der Bibel diese geheimnißvolle Quellkraft alles sichtbaren Lebens in den verschiedenen Wesen, zumal im Menschen je nach seinen Zuständen und Fähigkeiten verschieden sich äußere und zu Zeiten gesteigert hervortrete, sodann wie der in den einzelnen Menschen eingeschlossene individuelle Geist durch seine wunderbare Fähigkeit, Eindrücke von außen her in sich aufzunehmen und sich selbst wieder nach außen her in sich auszubreiten und mitzutheilen, in beständiger Wechselwirkung nicht bloß mit den Geistern anderer Menschen, sondern auch mit den

übrigen Wesen und mit Gott selbst stehe, und dadurch eine eigenthümliche Sär-
bung oder Bestimmtheit guter oder böser oder gemischter Art erlange, die sich
in Alles, was er erstrebt, redet und thut, ergieße und wieder auf ihn zurück-
wirke, so daß nun auch von einem dem Menschen äußerlich gewordenen und ihn
beherrschenden Geist und weiterhin, wenn man auf höhere Menschenmaassen und
deren geschichtliche Entwicklung sieht, von einem geschichtlichen oder zeitlich
gewordenen Geist derselben die Rede sein muß, welcher vermöge der wunder-
baren, auch durch räumliche und zeitliche Trennung nicht gehemmten Kraft des
Geistes auf Geist zu wirken, das lebendige verknüpfende Band ganzer Gemein-
schaften werden kann; endlich aber wie von allen diesen endlichen Geistern zu
unterscheiden sei und in der Bibel scharf unterschieden werde der Geist Gottes
als die hinter allem Endlichen wirkende, sich ewig gleiche, unerschöpflich lebendige
und durch alle menschlichen Geistesstrübungen unantastbare Kraft, welche die
einzelnen und endlichen Wesen alle bedinge, umfasse und ihren Zusammenhang
vermittele, und obwohl die ganze Welt durchwirkend doch besonders in der Ge-
schichte der ihr am nächsten stehenden menschlichen Geister die Spuren und
Früchte ihrer Einwirkung auf sie zurücklasse in einer Fülle von offenbar gewor-
denen ewigen Wahrheiten und Kräften, so daß nun auch in menschlichen Dingen
nur das in diese Fülle Eingetauchte Geist im höchsten Sinn des Wortes heisst,
alles andere aber Fleisch. Das sprechendste Zeugniß für das wirkliche Dasein
dieses göttlichen Geistes ist eben die lange Reihe von Menschen, welche von diesem
Geist getrieben wurden, in der Alt- und Neu-Testamentlichen Gemeinde. Ein
heiliger Geist ist natürlich dieser Gottesgeist von Anfang an und seinem Wesen
nach, aber als solcher doch erst im Lauf der Geschichte, im Unterschied von
den unter den Menschen herrschend werdenden unreinen und unheiligen Geistern,
erkannt und in die Erscheinung getreten. Gott selbst aber ist von diesem Geist
noch immer unterschieden als der Herr und Besitzer desselben, wie ja auch nach
der Geschichte der Begriff Gottes früher da ist als der Begriff des Geistes, ob-
gleich dieser schließlich zur richtigen Fassung des Begriffs Gottes das Wesent-
lichste beitrug. In dem Wirken des Geistes Gottes aber innerhalb der Welt,
speciell der Menschenwelt liegt nach der Bibel auch der zureichende und über-
zeugendste Beweis für das Dasein Gottes. In wie weit die Bibel andere Be-
weise für das Dasein Gottes habe oder nicht habe, wird des Weiteren besprochen.
— Der zweite Abschnitt „Gott und Mensch“ S. 9: — 124 erörtert das Miß-
verhältniß, in welchem wir, die Endlichen, zum Unendlichen stehen, so weit es
Folgen hat für unsere Erkenntniß Gottes. Der menschliche Geist, obwohl durch
die Schöpfung mit der Fähigkeit begabt und dazu bestimmt, von Gott berührt
und seiner inne zu werden und sich durch ihn treiben zu lassen, kann doch als
geschöpflicher, in einem sinnlichen Leib eingeschlossener Geist immer nur (wie
schon die Geschichte der Sprache zeigt) von der sichtbaren und sinnlichen Welt,
die auf ihn einwirkt, ausgehen; er kann darum auch das hinter der Welt stehende
Göttliche nur in den sinnlichen Bildern denken, welche er unmittelbar schaut und
erfährt (S. 46). Nun ist zwar ein großer Unterschied in der Sprache des Men-
schen über Gott, je nachdem er aus der unmittelbaren Erregung seines Geistes
durch die Eindrücke des Göttlichen, also die Sprache der Empfindung und Ein-
bildung, oder aus ruhiger Zusammenfassung und Ueberlegung heraus, also die
Sprache des Denkens redet; jene ist in der Bibel immer die nächste und vor-

herrschende, sie ist nothwendig sinnlicher gefärbt, und kann weil auf einzelnen und darum einseitigen Eindrücken beruhend, sogar leicht Entgegengesetztes von Gott aussagen; diese, die Sprache des reiferen Nachdenkens, Anfangs seltener, dringt mit der fortschreitenden Anhäufung eines Schazes von Offenbarungswahrheiten mehr und mehr durch, und ist ein Fortschritt bis zu der geistigsten Art von Gott zu reden im Neuen Testament, nicht zu verkennen, während im Heidenthum ein umgekehrter Gang wahrnehmbar ist. Aber selbst die geistigste Sprache von Gott, so weit und so lange sie die Sprache des religiös erregten Gemüthes ist, kann von Gott nicht anders als von einer Person reden, weil im religiösen Verhältniß immer Gott dem Menschen wie ein anderer gegenübersteht, den er an sich heran und in sich herein zieht, wie Person die Person. Die Persönlichkeit Gottes ist von der Realität des religiösen Verhältnisses unzertrennlich. Aber verkehrt wäre es, daraus, daß er von Menschen nur als Person vorgestellt werden kann, zu folgern, entweder daß er gar nicht sei (weil in einer unendlichen Persönlichkeit ein innerer Widerspruch liege), oder daß ihm wie einer menschlichen Person nun auch Willkühr und willkürliches Handeln beizulegen sei. Vielmehr aber wird durch die ganze Bibel hiadurch aufs stärkste hervorgehoben wie seine Unendlichkeit oder Schrankenlosigkeit überhaupt, so speciell seine Wunderbarkeit als ein nothwendiger Bestandtheil des Glaubens an Gott. So unendlich vieles die Menschen schon von Gott erfahren haben, immer wieder überrascht sie in solcher Weise Unerhörtes aufs neue von ihm, worüber sie sich wundern müssen; trotz aller fortgeschrittenen Erkenntniß ist immer noch ein vom Menschen unbegriffener Rest da, und niemals kann Gott aufhören, für den Menschen ein wunderbarer zu sein. Daß jedoch diese seine Wunder den Gesetzen der Natur zuwider sein müssen, um Wunder zu sein, ist ganz verkehrt gedacht und in der Bibel nirgends so gelehrt. Viel eher kann man sagen, für den Menschen sei alles göttliche Thun immer gleich wunderbar und gleich erklärbar, nur daß vom Wunderbaren immer noch mehr da ist als vom Erklärbaren. — Erst nachdem so das Gebiet, in welches hinein der Begriff Gottes weist, durchleuchtet und die Schranken des menschlichen Erkennens von Gott zum Bewußtsein gebracht sind, wird die Beschreibung des Wesens Gottes nach der Bibel unternommen im dritten Abschnitt, überschrieben „die drei Grundwahrheiten von Gott“ S. 124 — 272. Alle die mancherlei „Großheiten, Tode oder Tugenden“, die nach der Bibel Gott „ziemen“ oder beizulegen sind, werden auf die drei Grundbestimmungen: „Gott ist Geist, Geist ist Liebe, Geist ist einer“, zurückgeführt und in sie eingegliedert. Den zwei ersten entspricht etwa das, was man sonst die metaphysischen und ethischen Eigenschaften Gottes nennt. Der Satz von der Geistigkeit Gottes ist zwar im Wesentlichen schon von Moses in den zwei ersten Geboten des Zehnwortes klar erkannt und gefordert, aber er hat in langen Kämpfen gegen zahlreiche Irrthümer, die hier beschrieben werden, seine volle Anerkennung erst zu erstreiten gehabt, bis endlich Christus gegen die feinste Versinnlichung Gottes auf Garizim und Zion das entscheidende Wort sprach: Gott ist Geist. Als Geist ist Gott Schöpfer, ewig, unvergänglich, unveränderlich, der lebendige, allgegenwärtige, allwissende und allhörende, die Allmacht. Das geschichtliche Hervortreten dieser einzelnen Aussagen, ihr Sinn und ihre Tragweite werden nachgewiesen, unter anderen hier in diesem Zusammenhang auch das dauernde Recht des Ausdrucks „Gott im Himmel“ und in ausführlicher Ab-

handlung das Sehen und Schauen Gottes, die Stufen und Steigerungen desselben, und hinwiederum die Unmöglichkeit Gott zu sehen, begrifflich und eregetisch (in Anschluß an Ex. 33) erläutert. Ist Gott „dem Grunde“ seines Wesens nach Geist und, was im gewissen Sinne damit zusammenfällt, Allmacht, so ist er „der Richtung oder Abzielung“ desselben nach Liebe (1. Joh. 4, 8), erst im Neuen Testament als solche voll erkannt. In dem Sage liegt, wenn man auf die innere Wurzel dieser Liebe sieht, seine Güte und Gültigkeit, wenn auf ihre Erweisung nach außen, der Zorn, die Gerechtigkeit, Geradheit, Weisheit, die Billigkeit als Erbarmen, Gnade, Langmuth, und endlich mit Rücksicht auf den Zeitbegriff die Treue; aber alle diese Eigenschaften der zweiten Grundbestimmung fassen sich auch in einem andern sehr wichtigen Begriff, dem sich zugleich etwas Wesentliches aus der ersten Grundbestimmung, der Allmacht beimischt, zusammen, nämlich in der Heiligkeit. Zu diesen zwei Grundbestimmungen kommt als dritte die Einheit (Deut. 6, 4): als innere Einheit die Widerspruchslosigkeit oder Harmonie zwischen Macht und Heiligkeit (Gerechtigkeit) und die Mangellosigkeit oder Vollkommenheit, Bedürfnislosigkeit, Erhabenheit und Seligkeit, als äußere Einheit mit Rücksicht auf Raum und Zeit die Einzigkeit (im Gegensatz gegen die vielen Götter) und Unveränderlichkeit: das Ganze der wahre, allein wahre Gott. In die begriffliche und geschichtliche Entwicklung dieser Bestimmungen sind zugleich manche seine Beobachtungen bezüglich der Sprache und Denkweise der Alten wo nöthig auch Erläuterungen aus den außerbiblischen Religionen, sowie Besprechungen einzelner Bibelstellen eingefügt. Unter die Grundbestimmung der Einheit Gottes, keinesfalls aber in die Lehre von der Schöpfung gehört nach dem Verfasser auch noch die Lehre von den Engeln und Dämonen, sofern bei ihr, wie sie sich in den letzten Jahrhunderten dieser ganzen Entwicklung gestaltet hatte, allerdings die Frage als wichtigste sich erhebt, wie die Einheit Gottes damit zusammen bestehen könne. Damit aber Alles, was über die Ausbildung dieser Lehre von ihren ersten Anfängen an, ihre Auswucherung seit der persischen Zeit, und ihre maassvolle Beschränkung durch Christus und die Apostel zu sagen ist, in einem Zusammenhang abgehandelt werden könne, ist hier unter dem Titel „über die Einheit im Geisterreich“ S. 272—327 der Lehre von Gott als erster Anhang beigegeben. Die Abhandlung darüber gehört zu den kunstreichsten und geistvollsten dieses Buches und zeichnet sich ebenso durch schöne Gruppierung des Stoffes wie durch viele neue Beleuchtungen desselben aus. Unklar blieb uns, ob der Verfasser die Benennung und Auffassung der göttlichen Wesen als Götterboten oder Engel wirklich erst seit Mose entstanden denkt, und für den mythologischen Sinn von מַלְאָכִים Job. 5, 7 werden außer der einen phönizischen Inschrift doch wohl erst noch weitere Belege abzuwarten sein. Ein zweiter Anhang über „den Namen und die Namen Gottes“ S. 327—348 beschließt das Ganze und ist hier namentlich des Verfassers neue Erklärung von Adonaj als eine Verkürzung aus Adonainu hervorzuheben.

So eigenartig die Entwicklungen, die der Verfasser in diesem Bande gibt, zum Theil sind, so ist doch Alles darin tief gegründet, wohl durchdacht und kunstvoll gestaltet. Viele neue treffende Bemerkungen aus dem sprachlichen, eregetischen und religionsgeschichtlichen Gebiet vermehren seinen Werth. Auch gewiegte Theologen können an den Expositionen der wichtigsten Begriffe, wie sie hier an der Hand der Sprach-, Völker- und Offenbarungsgeschichte gegeben

werden, ihr Verständniß derselben erfrischen und erweitern. Weiterer Empfehlung bedarf das Buch nicht. — Druckfehler sind außer den im Druck selbst und in den G. G. A. 1873 S. 1201 f. bemerkten noch manche zurück, theils in Zahlen, wie S. 99 Ps. 44 statt Ps. 48; S. 107 1. Cor. 1 statt 2. Cor. 1; S. 202 Job. 4 statt 1. Joh. 4; S. 279 1. Chron. 23 statt 1. Chron. 21; theils sonst wie S. 111 3. 3 v. u. A. L. statt A. L.; S. 297 3. 22 fehlt ein Wort; S. 319 Num. 2 ist statt LXX zu lesen Theod.; S. 335 Num. a. G. wäre Sanchuniaton's *Ελιορ καλοῖμεν τὸν Τυριτος* in Betracht zu ziehen gewesen.

Berlin.

A. Dillmann.

Bet ha-Midrasch. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur. Fünfter Theil, nach Handschriften und Druckwerken gesammelt und nebst Einleitungen herausgegeben von Dr. Ad. Jellinek. Wien, Brüder Winter, vorm. Herzfeld und Bauer. 1873. 8°. LXII u. 208 Seiten.

Die vier ersten Theile dieses Werkes sind 1853 und 1857 erschienen und der gelehrten Welt längst als eine reichhaltige, handliche und sorgfältig gedruckte Sammlung kleiner Midrasche und hunder haggadischer Stoffe bekannt. Nach einer Pause von 15 Jahren hat der verdiente Herausgeber einen fünften Theil, mit 25 midraschischen Stücken, hinzugefügt, dem seiner Zeit noch ein sechster folgen soll. Obgleich solche Dichtungen zum Theil erst jüngern Ursprungs sind, sich auch mit Legenden der muhammedanischen Völker mannigfach berühren und im Ganzen zunächst nur als Beiträge zur Charakteristik des jüdischen Geistes und Denkens Werth und Bedeutung haben, so stehen sie doch auch in einiger Beziehung zur biblischen Wissenschaft, sofern sie nicht bloß durchaus an das Alte Testament anknüpfen, sondern auch manche Stoffe, welche in der apokryphischen und pseud-epigraphischen, auch altchristlichen Literatur vorkommen, als bei den Juden eingebürgert und weiter ausgebildet zeigen, und nur aus diesem Grunde erlauben wir uns, hier in dieser Zeitschrift auf die Fortsetzung des Jellinek'schen Werkes aufmerksam zu machen. Unter Andern enthält dieser Band einen neuen Abdruck des Gebetes Mordekais und der Esther in aramäischer und hebräischer Sprache, aus dessen Vorhandensein seinerzeit Dr. Langen in Bonn die einstige kanonische Geltung dieser ursprünglich griechischen Stücke des B. Esther bei den Juden glaubte erweisen zu können, auch eine hebräische Uebersetzung der sämtlichen apokryphischen Stücke zu Esther nach Hieronymus, aus der Feder des Jacob ben Machir (Ende des 13. Jahrhunderts), ferner midraschartige Begründungen der 18 Qeri velo Ketib und Ketib velo Qeri des Alten Testaments, freilich nur lose Einfälle, aber insofern nicht ganz der Beachtung unwerth, als nicht bei allen dieser Qeri's zureichende grammatische oder kritische Gründe vorliegen, und die Möglichkeit, daß derartige Grillen schon zur Aufstellung einiger dieser Fessungen beigetragen hätten, wenigstens nicht zum voraus auszuschließen ist. Auch neue Beiträge zur Henoch-Literatur findet man hier und ausführliche beschreibende Aufzählungen der für die verschiedenen guten und bösen Thaten der Menschen im Paradies oder in der Hölle bereiteten Belohnungen oder Strafen, ähnlich den Schilderungen des neulich von M. Haug herausgegebenen Ardä-Kiräf Namak bei den Parsen. Die schon von Wagenheil im Sepher Toledot Jeshua

veröffentlichte jüdische Umdichtung der christlichen Petrus- und Simon Magus-Legende, in welcher Petrus zum Märtyrer für das Judenthum gemacht wird, ist hier ebenfalls aufgenommen. Erst recht bemerken wir noch, daß der Herausgeber (S. XLVI) die an sich vollkommen deutliche Stelle Matth. 23, 15 glaubt aus Midrasch Rabba zu Gen. 28 und Hoesl. 1, 4 erläutern zu können, wonach von den jüdischen Schriftgelehrten ein hoher Werth darauf gelegt worden sei, daß aus den heidnischen Völkern, besonders der Küstenländer, jedes Jahr wenigstens je ein Proselyte sich dem Judenthum zuwende, damit kein Jahr ohne Beitrag zur endlichen Erfüllung der verheißenen Völkerbekehrung wäre.

Berlin.

A. Dillmann.

Die paulinische Theodicee, Römer IX—XI. Ein Beitrag zur biblischen Theologie von Dr. Willibald Beyschlag. Berlin, Ludwig Rauch. Ohne Jahreszahl. (Die Vorrede datirt vom Sommer 1868.) 79 Seiten.

Diese Schrift ist, wie man sieht, schon mehrere Jahre alt, es scheint aber nicht überflüssig zu sein, daß wir auch jetzt noch auf dieselbe aufmerksam machen. Dem Referenten wenigstens ist keine Bearbeitung desselben Gegenstandes erinnerlich, die so gründlich und mit klarem, befriedigendem Resultat — so weit nemlich ein solches in dieser Frage, dem Verhältnis der göttlichen Bestimmung und Allwirksamkeit zur menschlichen Freiheit, zur sittlichen Zurechnung überhaupt möglich ist — das Thema behandelte. Der Name Theodicee ist freilich ein unpassenderer, sofern es sich noch wegen anderer Dinge, als wegen der Verstockung Israels und der Bevorzugung der Heiden, um eine Rechtfertigung des göttlichen Verfahrens handeln kann; aber wie für ein von Haus aus jüdisches Bewußtsein also auch für Paulus, der härteste Anstoß, der schwierigste Knoten eben in jener Verstockung des Gottesvolkes zu Gunsten der Heidenwelt lag, die uns in ganz andern Anschauungen aufgewachsenen Christen als gar nichts so Räthselhaftes erscheint: so ist ja auch in der That die Frage nach jenem Zusammenbestehen göttlicher Machtwirkung und menschlicher Freiheit, die den eigentlichen Kern der sich in concreto nur mit Juden und Heiden beschäftigenden Erörterung bildet, in aller Theodicee der dunkelste, von keiner Philosophie und keiner Theologie noch bis auf den letzten Nekt aufgebellte Punkt. — Es kann natürlich nicht unsere Aufgabe sein, dem Herrn Verfasser Schritt für Schritt, Vers für Vers zu folgen; auch auf die Widerlegung der calvinischen, der arminianischen und der vermittelnden Auslegung, welche letztere sich durch allerlei kleine Aus- und Umdenkungen hat helfen wollen, und die zurückzuweisen einem exacten Interpreten nicht schwer werden konnte, ist hier nicht einzugehen; die Hauptsache ist für uns der Weg, auf welchem der Herr Verfasser eine wirkliche Lösung des Räthfels, eine Einigung jener beiden unvereinbaren Potenzen findet. Wenn wir ihn richtig aufgefaßt haben, so sind es zwei Hauptgedanken, die ihm dazu dienen und die er überzeugend aus den Worten des Paulus zu gewinnen weiß. Erstens: (S. 35. 36. 56. 71. und sonst) die göttliche Vorberbestimmung, sofern sie Israel verwirft und verstockt und die Heiden vorzieht und rettet, ist nicht ein vorzeitlicher, sondern ein innerzeitlicher, mit dem Gang der Weltgeschichte in lebendigem Zusammenhang stehender Act: die nach dem göttlichen Weltplan jetzt Verstockenen

sind ebensovienig wie die einst zu des Alten Bundes Zeit ihrem Glend überlassenen Weiden jar immer verstoßen, d. h. zur ewigen Verdamnuis prädestinirt — sondern schließlich wird auch ihrer Gott sich erbarmen. Referent muß freilich gestehen, daß ihm die scharfe Unterscheidung zwischen vorzeitlichem und zwischen innerzeitlichem Handeln Gottes nicht recht einleuchten will; sie könnte strenggenommen doch nur dann festgehalten werden, wenn Gott während des Verlaufs der Zeiten einen durch die Ereignisse oder das Verhalten der Menschen hervorgerufenen neuen Entschluß faßte, wenn also der Unterschied der Zeiten auch in ihn selbst hineinverlegt würde. Im Wesentlichen jedoch scheint die Ansicht des Verfassers mit derjenigen zusammenzutreffen, die zur Erklärung der vorliegenden paulinischen Erörterung nicht sowohl Vorzeitliches und Innerzeitliches, als Völker und Individuen unterscheidet; wie die Völker ins Reich Gottes eintreten sollen, daß die einen früher, die andern später der Ruf Gottes trifft und auf sie wirkt, daß ein Volk jetzt verstoßen, ein anderes begnadigt wird, welches Verhältniß sich aber in irgend einer Periode wieder umkehren kann: das hat der Apostel im Auge, während über das Seelenheil und das ewige Loos des Individuums (welches bei Paulus wenigstens durch das von Israel reservirte Ueberbleibsel repräsentirt wäre) hiedurch keineswegs auch schon entschieden sein soll. Damit ist freilich noch nicht alle Schwierigkeit gehoben; wenn ein ganzes Volk verstockt wird, so leiden ja darunter alle Individuen, aus denen es besteht; und so muß man sich immerhin zu der Hoffnung flüchten, die der Herr Verfasser S. 76 f. ebenfalls ausspricht, daß denen, die als Individuen schuldlos unter jenem Geschick der Völker leiden, in irgend einer Weise, „in dieser oder jener Welt, nach Matth. 12, 32“ noch eine Gnadenbeimsuchung widerfahren, so daß „durch die realste und persönlichste Heilsdarbietung die Seele vollkommen in Stand gesetzt wird, in die aufgethanen Liebesarme ihres himmlischen Vaters zu sinken.“ Denn „nicht das theilweise Begnaden und theilweise Verstocken, sondern erst das allgemeine Begnaden kann ihm (dem göttlichen Liebeswillen) genugthun“ (S. 70.) Einen Haß dafür bietet unzweifelhaft die vom Herrn Verfasser sehr accentuirte Stelle 11, 32, wonach sich Gott aller erbarmen will; aber wie wir uns jene individuelle Gnadenbeimsuchung, also das, was für Millionen Menschen eine Nachholung der in dieser Welt ihnen versagt gewesenenen Heilsanbietung und Bekehrung in der zukünftigen Welt sein würde, näher vorzustellen haben, darüber gibt Paulus so wenig als ein anderer biblischer Autor einen Aufschluß. — Der zweite Weg, auf welchem der Herr Verfasser seine Aufgabe löst, führt darauf, daß Paulus in Cap. 9 und 10 je von einem andern Gesichtspunkt ausgeht; dort schaut er von oben herab, vom Centrum des göttlichen Weltregiments auf das menschliche Wesen und Thun, das, von dieser Seite betrachtet, eben nur wie der Thon in des Töpfers Hand erscheint; hier schaut er von unten nach oben, wornach das göttliche Handeln als ein gerechtes dem Menschen immer dasjenige geschehen läßt, dessen er seinem sittlichen Verhalten nach werth ist, woraus denn hervorgeht, daß auch das im Cap. 9. Ausgeführte nur im relativen Sinne zu verstehen ist; „kein Mensch, nach Gottes Bilde geschaffen, kann bloß weltgeschichtliches Mittel sein, sondern bleibt seinem Begriff und Wesen nach immer ein göttlicher Zweck“. (S. 65.) Mehrfach hebt der Verfasser hervor, wie auch dem Apostel bei seinen dialektischen Ausführungen über den nach göttlicher Nothwendigkeit verlaufenden Gang der Geschichte doch immer, das Handeln Gottes auf

geschichtlichem Gebiet selbstverständlich ein Operiren mit freien Factoren sei" (S. 47); nur meinen wir, dieses Selbstverständliche sei im Cap. 9. gar zu wenig als solches nachzuweisen, so daß die beiden Gedankenreihen, die eine von oben nach unten gehend, die andere von unten nach oben gehend, die in der Wirklichkeit schlechtbin eins und dasselbe sind, auch beim Apostel noch nebeneinander hergehen, nicht aber auch in einander aufgehen. Deshalb ist der Nagel auf den Kopf getroffen, wenn (ebend.) gesagt wird: „Wie freilich mit dieser creatürlichen Freiheit in allen Fällen das göttliche Weltregieren sich vereinige, wie der himmlische Weltregent überall es fertig bringe, in einem Reiche freier Unterthanen dennoch seine königlichen Gedanken unverfälscht zu verwirklichen, ohne die freieitliche Verfassung, die er diesem Reiche von Anbeginn verliehen, jezu verletzen das weiß auch Paulus vielmehr zu bewundern als völlig zu durchschauen (11, 33 f.): aber das daß steht ihm fest" u. Unvermittelt, ungelöst steht Beides auch Phil. 2, 12. 13. neben einander: und — darüber sind wir bis auf den heutigen Tag nicht hinausgekommen; alle Systeme, Confessionen und Ketzereien, alle Philosophieen, die sich anbeischig machten, das Räthsel zu lösen, haben entweder die eine der beiden Wahrheiten geopfert, um die andere zu retten, oder sich mit einem Compromiß geholfen, wonit keiner von beiden ihr Recht widerfährt. Ist es doch nicht allein der Blick auf den Gang der Geschichte und speciell des Reiches Gottes im Großen, was uns nöthigt, immer wieder jenes „daß" nach beiden Seiten anzuerkennen, ohne daß wir das „wie" beantworten könnten, so daß wir in diesem stets wider die Prärogative der göttlichen Weisheit in Demuth verkehren müssen: sondern ganz dasselbe stellt sich jedem von uns beim Blick auf sein eigenes Leben dar. Derselbe Paulus, der da weiß, daß seine Bekehrung ein Wunder der göttlichen Barmherzigkeit, eine That Gottes ist, daß er, der „heiße und kalte Phariseer" (wie ihn Nisch einmal nennt) von sich aus niemals den großen Schritt gethan hätte, sagt doch mit ebenso klarem Bewußtsein: „alsobald fuhr ich zu und besprach mich nicht mit Fleisch und Blut" (Gal. 1, 16); derselbe, der sich bewußt ist: ich habe mehr gearbeitet, denn sie alle, weiß doch ebenso gut: nicht aber ich, sondern die Gnade Gottes, die mit mir ist. (1. Cor. 15, 10.) Und so können wir genauer nur sagen: wenn irgend eine Lebensaufgabe vor uns steht, da wissen wir ganz klar: wir müssen uns selber entscheiden, es liegt in unserer Macht, ist unserem Willen anheimgelassen, Ja oder Nein zu sagen, zu reden oder zu schweigen, vorzugehen oder stillezustehen. Sehen wir aber rückwärts auf eine Reihe von Lebensmomenten, da steht alles vor uns als göttlich geordnet; auch was wir selber gethan haben, je besser es war, um so mehr ist uns gewiß, der Herr hat's in und durch uns gethan, und nur was sündig ist an uns, das läßt sich, auch wenn wir es von uns abwälzen wollten, schlechterdings von unserer Rechnung nicht streichen, während wir — gleich Paulus, wo er von den Verstockten redet, auch in fremder Sünde schließlich ein Moment erkennen, das in den Plan Gottes mit hineingeht. Das sind die zwei Standpunkte, auf die wir immer wieder uns gestellt finden: der sittliche Mensch sieht überall Freiheit und menschliche Verantwortung in allem menschlichen Thun, der religiöse Mensch gibt überall Gott die Ehre: nun ist aber der sittliche und der religiöse eins im Christen, ist eine und dieselbe Person, und so steht ihm Beides gleich unerschütterlich fest: eine Formel aber, die das lösende Wort enthielte, hat noch Keiner

gefunden. Dieses Geständnißes brauchen wir uns nicht zu schämen, wenn es auch einem Paulus nicht gegeben war, das Wort zu finden. Mit diesem Eindruck legen wir die Verschlag'sche Schrift aus der Hand; sie wird, wie wir hoffen, dazu dienen, daß die Nothbehelfe und Eintragungen, mit denen die Exegese so vielfach im Dienst irgend eines vorher schon feststehenden Systems das Schriftwort vielmehr verdunkelt als erklärt, von diesen Capiteln ferne bleiben.

Übungen.

Palmer.

Der Lehrbegriff der Apokalypse und sein Verhältniß zum Lehrbegriff des Evangeliums und der Episteln des Johannes. Von Hermann Gebhardt, Pfarrer. Gotha, Besser. 1873. X. und 444 Seiten 8°.

Schon der Umfang des Werkes läßt erwarten, daß der Verfasser mehr gibt, als unmittelbar zu seiner Aufgabe gehört. Ohne die eigenthümliche Bedeutung und den hohen Werth der Apokalypse zu verkennen, wird man doch behaupten dürfen, daß sie das am wenigsten lehrhafte Buch des Neuen Testaments sei. So ist es denn auch keineswegs nur der Lehrgehalt der Apokalypse, mit welchem der Verfasser sich beschäftigt, sondern er gewinnt seinen reichen Stoff auch dadurch, daß er überall exegetische Erörterungen und kritische Auseinandersetzungen mit anderen Gelehrten, namentlich neuerer Zeit, eintreten läßt, und überdies dadurch, daß er in der Einleitung und besonders mit ziemlicher Ausführlichkeit am Schlusse (S. 319 f. ff.) den Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis vergleicht und von dieser Seite die Frage nach der apostolisch-johanneischen Authentie aller jenen Schriften behandelt.

Die Darstellung der Lehre wird in drei Haupttheilen gegeben: 1) die entfernteren Voraussetzungen, nämlich Gott (Wesen, Wirken), die Engel, der Himmel, der Teufel, der Abgrund, die Erde und ihre Bewohner; 2) die näheren Voraussetzungen, nämlich Christus (Person, Werk), der Geist, das Evangelium, die Heiligen und ihre Werke (hier auch eine Art apokalyptischer Heilserordnung und Ethik), die Gemeinden; 3) die Weissagung, nämlich das Thier, der Falschprophet und Babel, sodann die Siegel, die Posaunen, die Schalen, ferner der Engel mit dem ewigen Evangelium, die Heiligen in der größten Drangsal, die heilige Stadt in den 42 Monaten, die Unbuhfertigkeit der Menschen, Babels Fall, das Kommen des Herrn, das 1000jährige Reich, das Weltgericht, der neue Himmel und die neue Erde.

Ueberall zeigt der Verfasser ein gründliches Studium, ein ruhiges, klares, geschmackvolles Urtheil und eine wohlthuende Liebe zur Sache. Für die sorgfältige Berücksichtigung meines Commentars zur Apokalypse, gegen welchen er mitunter wohlbegründeten Widerspruch erhebt (z. B. S. 154), und für die Art und Weise, wie er gelegentlich meine Aeußerungen verteidigt, muß ich ihm besonders dankbar sein. Zweifel und Widerspruch wird man nicht selten erheben dürfen, und zwar nicht nur wegen der einzelnen Bestimmungen, sondern auch wegen der Methode und der Anlage des Ganzen. Auch ohne eingehenden Beweis wird z. B. die ganze Herbeiziehung der Siegel, Posaunen und Schalen in Anspruch genommen werden dürfen. Und an manchen Stellen bringt der Verfasser mehr lehrhafte Antworten aus der Apokalypse zuwege, als das Buch zu

geben beabsichtigen möchte; ja seine Fragen selbst, die er wegen der Lehre an den Apokalyptiker richtet, geben über die im Texte gezogenen Grenzen manchmal hinaus. Aber auch da, wo wir dem Verfasser beizustimmen Bedenken tragen, werden wir seine feinsinnige Combination und seine tüchtige Gelehrsamkeit freudig anerkennen.

Wenn der geehrte Verfasser in seinem Anbange aus der Vergleichung der apokalyptischen Lehre mit der des Evangeliums und der Briefe auf die Identität des Schriftstellers, nämlich des Apostels, schließt — derselbe Apostel habe, vielleicht innerhalb weniger Jahre, das Evangelium einmal rückwärts ins Hebräische, sodann gerade umgekehrt vorwärts ins Griechische übertragen (S. 440. 444.) — so will ich meinen Protest hiegegen nur mit dem Vergleiche belegen, den der Verfasser selbst (S. 438) gebraucht. Wenn man, sagt er, die Darstellung der Apokalypse für unvereinbar erkläre mit einer Abfassung durch den vierten Evangelisten, so übersehe man in fast unbegreiflicher Weise, daß die Kunstformen verschieden sein müßten, „daß eine Apokalypse in den Tent- und Medeformen etwa des vierten Evangeliums gerade so unmöglich ist wie z. B. eine Ode in der Sprache der Kantischen Philosophie“. Gewiß, gerade wegen jener „Unmöglichkeit“ unterscheiden wir einen Dendichter von dem Philosophen, den Apokalyptiker von dem Evangelisten.

Hannover.

D. Fr. Düsterdieck.

Historische Theologie.

Ueber den Ursprung und den ältesten Gebrauch des Christennamens.

Von Dr. H. A. Vipsius. Jena, Neuenhahn. 1873. 4. 20 S.

Es war ein sinniger Gedanke des geehrten Jenerer Theologen, zum Gegenstand der Gratulationschrift für das 50jährige Doctor- und Decentenjubiläum des Meisters der evangelischen Kirchenhistoriker gerade dieses Thema zu wählen — eine historisch-kritische Untersuchung über dasjenige Datum, das wir gewissermaßen als Stützpunkt der christlichen Kirchengeschichte bezeichnen können — den Ursprung des Namens *Χριστιανοί* und *Χριστιανισμός*. Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet die bekannte, zuerst von Baur aufgestellte dann von vielen Andern blindlings nachgesprochene Behauptung, daß die „nicht griechische sondern ächt lateinische Adjectivform des Namens Christiani die Entstehung desselben in einer Stadt mit griechisch redender Bevölkerung nicht wahrscheinlich mache, — der Name vielmehr ohne Zweifel in Rom entstanden sei“, wobern ja auch die bekannte Taciteische Notiz weise, daß schon zur Zeit Nero's dieser Name unter dem römischen Volk gangbare Bezeichnung gewesen sei. (vergl. Baur, Christenthum der drei ersten Jahrhunderte S. 432). Dagegen sucht nun Herr Dr. Vipsius in der vorliegenden Schrift mit der von ihm bekannten philologischen und patristischen Gelehrsamkeit dreierlei zu erweisen: 1) der Name ist nicht lateinischen, sondern griechischen Ursprungs, „auf griechischem Sprachgebiet mit asiatischem Typus gebildet“ (S. 10); 2) der Ursprung des Namens ist weder in christlichen, noch in jüdischen, sondern in heidnischen Kreisen zu suchen (S. 10); 3) der Ort der Entstehung ist nicht Rom, aber auch nicht wie die Apostelgeschichte angibt Antiochia, sondern — Kleinasien, wohin die durch die gesonderte Benennung

verausgesetzte frühe Entwicklung beidenchristlicher Gemeinden und weist, wo überhaupt das Christenthum frühzeitig zu einer Macht herangewachsen ist, welche die heidnischen Volksmassen mit leidenschaftlichem Haß erfüllt u.; die Entstehungszeit aber läßt sich nur im Allgemeinen in die letzten Decennien des I. Jahrhunderts²⁴ setzen, möglicherweise schon in die letzte Zeit der neronischen Regierung, vielleicht aber auch erst nach der Zerstörung Jerusalems, wo der wesentliche Unterschied der Bekenner Jesu Christi vom Judenthum auch für das heidnische Volk so deutlich wurde, daß fortan ein neuer Name für den neuen Glauben erforderlich schien (S. 19 ff.).

Gründe und Gegengründe für diese drei Hauptfälle der Eipsius'schen Untersuchung abzuwägen, würde die Grenze dieser Anzeige weit überschreiten. Ich kann hier nur, bei aller Anerkennung für die Gelehrsamkeit und den Scharfsinn des Herrn Verfassers, meine eigne schon früher feststehende und auch durch die Eipsius'sche Untersuchung nur noch bestärkte Ansicht dahin aussprechen, daß mir der Beweis für den griechischen, genauer griechisch-asiatischen Ursprung, sowie für die Entstehung des Namens in heidnischen Kreisen vollkommen erbracht erscheint, nicht aber der negative Beweis gegen den antiochenischen, und noch weniger der positive für den kleinasiatischen Ursprung. Es dürfte also für den unbefangenen Kritiker die jedenfalls auf alter Ueberlieferung beruhende, den historischen Verhältnissen entsprechende und sicher tendenzlose Ausgabe der kanonischen Apostelgeschichte, daß die Jünger Jesu am ersten zu Antiochia Christkauer genannt wurden, vor der Hand unwiderlegt feststehen — was auch der gewiß unbefangenen Ansicht desjenigen Kirchenschriftstellers (i. d. d. Kirchengeschichte neueste Auflage S. 7) entspricht, dem die vorliegende Schrift als Ehrengruß der Züricher theologischen Facultät gewidmet ist, und dessen freie und vorurtheillose, von aller Kleinlichkeit Apologetik wie falscher Kritik gleich weit entfernte historische Methode beifallig auch rühmlich noch auf den deutschen Universitäten ihre Vertreter haben wird.

Wagenmann.

St. Birgitta, die nordische Prophetin und Ordensstifterin. Ein Lebens- und Zeitbild aus dem vierzehnten Jahrhundert von Dr. th. Alexander Hammerich, Professor der Kirchengeschichte zu Kopenhagen. Deutsche autorisirte Ausgabe von Alexander Michelsen, Prediger. Gotha, Schloßmann. 1872. 8. XVI. und 296. S.

Am Morgen des 23. Juli 1373 starb zu Rom in dem dort immer noch unter dem Namen „domus Birgittae“ erhaltenen Hause in der Nähe des Palazzo Farnese die heilige Birgitta (denn also, nicht Brigitta lautet der schwedische Name, aus dem Mannesnamen Birger gebildet) — die nordische Götterfreundin, Prophetin und Ordensstifterin. *Papistae cum prophetissa habent* — sagt Macius von ihr — *et papa canonizavit. Multum autem reprehendit papae ejusque spiritualium turpitudines*. Deshalb haben Macius in seinem catalogus, Welf in seinen lectiones memorabiles, Lictarich in seinem auctuarium (nicht actuarium heißt der Titel), Arnold in seiner unparteiischen Kirchen- und Ketzerbistorie sie zu den Wahrheitszeugen des Mittelalters, zu den Verläufern der Reformation gerechnet. — Ihr Lebensbild, von der Hand eines

nordischen Kirchenhistorikers, des in seinem Vaterlande sowohl als akademischer Lehrer wie als Schriftsteller, besonders als Verfasser einer dreibändigen allgemeinen Kirchengeschichte hochgeachteten Professors Dr. Hammerich in Kopenhagen, mit Liebe, Verständniß und ausgebreiteter Quellenkenntniß gezeichnet, wird hier von dem durch verschiedene ähnliche Arbeiten, besonders seine treffliche Uebersetzung der Ethik Martensen's bekannten Lübecker Prediger Michelsen in einer wohl gelungenen, geschmackvollen, theilweise abkürzenden, aber auch mit einigen dankenswerthen Zusätzen bereicherten Uebersetzung dem deutschen Publikum dargeboten, damit es auch gebildeten Nichttheologen wie Theologen, Protestanten wie Katholiken „eine anziehende Lectüre gewähre und ihnen einen Eindruck gebe von dem tiefen mächtigen Geisteszug, welcher schon Jahrhunderte zuvor den nahenden Aufgang des Evangeliums ankündigte.“ — Nun ist es zwar nicht richtig, wenn der Verfasser S. VI meint, daß Birgitta's Persönlichkeit und Leben neuerdings unter den protestantischen Kirchenhistorikern ziemlich verschollen und der Vergessenheit übergeben sei: außer den von dem Verfasser selbst citirten Schriftstellern haben auch andere Kirchenhistoriker, wie besonders der hier nicht genannte Hieseler der nordischen Seherin und einerseits ihrer freimüthigen Klagen über das Papstthum, andererseits aber auch ihrer Stellung zu dem damaligen Lieblingsdogma der Franziskaner, der immaculata conceptio, Erwähnung gethan. Immerhin aber ist richtig, daß eine eingehende monographische Behandlung der Heiligen unserer deutschen evangelischen Kirchengeschichtschreibung wie der nordischen bisher gefehlt hat, und daß die Ausfüllung dieser Lücke um so wünschenswerther war, nachdem neuerdings die katholische Literatur in dem betreffenden Band der Acta Sanctorum, October IV durch Jakob Bueus eine ausführliche und verdienstliche, freilich in ächter Jesuitenmanier gearbeitete Vita derselben Heiligen und dann durch den bekannten deutschen Convertiten L. Clarus einen deutschen Auszug daraus erhalten hat, während von protestantischer Seite weder ihre Lebensgeschichte, noch ihre Mystik, noch ihre Schule und ihr Orden bisher zum Gegenstand einer eingehenden und vollständigen Untersuchung gemacht worden sind.“ — Zu einer solchen Untersuchung und Darstellung war übrigens auch nur ein nordischer Kirchenhistoriker befähigt und in der Lage, da ja zwar die eine Hauptquelle bildenden Revelationes S. Birgittae, ein beliebter Lesestoff des 15. Jahrhunderts, in verschiedenen Ausgaben gerade auch in Deutschland gedruckt und auf deutschen Bibliotheken vielfach zu finden sind, diese Ausgabe selbst aber und die darin enthaltene lateinische Uebersetzung der revelationes einer kritischen Revision auf Grund der wenigstens theilweise im schwedischen Original erhaltenen Fragmente sehr zu bedürfen scheinen, wie denn überhaupt die Schriften der Birgitta sämmtlich nach dem eigenen Geständniß des Herrn Verfassers „mit gebührender Vorsicht zu benutzen sind.“ Ueber das ganze bis jetzt vorliegende Material, Quellen wie Bearbeitungen, giebt der Verfasser in seinem „literarischen Vorwort“ genaue, auch für den deutschen Leser dankenwerthe Auskunft. Indem er sich zutraut, nach Ueberwindung der vielfachen kritischen Schwierigkeiten die ächten geschichtlichen Elemente von den falschen sondern zu können, so sieht er aus dem Gewirr der Ueberlieferung „eine große Persönlichkeit von ächt mittelalterlichem Gepräge“ auftauchen, — eine Frau, deren Leben und Wirken nicht allein für die Geschichte der schwedischen, sondern der ganzen nordischen Kirche, ja auch für die politische Geschichte des Nordens, von großer Bedeutung ist.“ Und zugleich „entfaltet sich vor

seinen Blicken eine wirkliche Seelengeschichte, — eine Seele, welche durch Glauben und Giebet, durch Zweifel und Anfechtung, durch innere und äußere Kämpfe hindurchgeht, deren innerer Adel uns anzieht, wenn gleich der Eindruck getrübt wird durch die Unklarheit, womit sie die Erzeugnisse ihrer schwärmerischen Phantasie verwechselt mit göttlichen Offenbarungen; mitten in einer wildgährenden, verworrenen und verdüsterten Zeit eine edle, nach innen gefehrte, träumende, tief poetische Natur, welche aber mit Willenskraft und großen Gaben ausgerüstet, Trieb und Beruf hat, in weiten Kreisen nach außen zu wirken. Ungeachtet aller ihrer Unvollkommenheiten steht sie da als eine Zeugin der Wahrheit, rückwärts und vorwärts weisend, die Wiedergeburt im Glaubensleben, welche endlich kommen mußte, weissagend und vorbereitend.“ — Von solchen Gedanken geleitet hat der Verfasser das Lebensbild seiner Heiligen gezeichnet, deren leibhaftiges Bildniß, nach einem angeblichen römischen Originalporträt gezeichnet, das Titelbild und vor Augen stellt, für dessen Richtigkeit wir übrigens ebensowenig einstehen möchten als für die durchgängige Richtigkeit der revelationes. In elf Capiteln wird zuerst die Zeitlage geschildert, dann Abstammung und Kindheit (2), Ehe- und Familienverhältnisse (3), dann ihr Auftreten als Seherin und Prophetin, als Stifterin des Erlösungsordens, eines zwischen einer Affiliation der Bettelorden und einem freien Verein nach Art der *fratres de communi vita* in der Mitte stehenden Vereins, — dann die Pilgerfahrt nach Rom, Verhältniß zu den Gottesfreunden, zu Papst und Kirche (6), Haus und Leben; Verhältniß zu den Böhmen, Weissagungen über Schweden, Frankreich, Deutschland, die Päpste (7); Klosterbau zu Wadstena, Anfechtungen, Pilgerreise nach Jerusalem, letzte Tage, Tod und Begräbniß (8); das neunte Capitel giebt Auszüge aus Birgitta's Schriften und eine Schilderung ihrer Mystik (wobei wir insbesondere nähere Auskunft über ihr Verhältniß zum Franziskanerorden, seinen theologischen Lehren und seiner eigenthümlichen Mystik, sowie anderseits Erörterung der Controversen Person's vermischen); die zwei letzten Abschnitte endlich behandeln die Heiligsprechung und die Geschichte des Birgittenordens bis zur Reformation und nach derselben. — Manches Einzelne, wie z. B. besonders die Auffassung der Birgitta als Vorkotin der Reformation (S. 237) möchten wir mit unserm Fragezeichen begleiten: im Ganzen aber erkennen wir in der Schrift eine werthvolle Bereicherung unserer kirchengeschichtlichen Literatur und ein würdiges Denkmal zur Secularfeier des Todes der nordischen Heiligen.

Wagenmann.

Franz von Sickingen. Nach meistens ungedruckten Quellen von Dr. H. Ullmann, Professor der Geschichte an der Universität Dorpat. Leipzig, Hirzel. 1872. XIV und 410 S. 8.

Wenn Franz von Sickingen, „der Pfaffenfeind,“ aber Freund der Reformation und der Reformatoren Meuchlin's und Hutten's, Luther's und Bucer's und vieler Anderen, der Herbergsvater zur Gerechtigkeit und Aufrichter evangelischen Gottesdienstes, mit vollem Recht eine Stelle gefunden hat in der theologischen Real-Encyclopädie (Band XIV, S. 330 ff.): so ist es auch Pflicht unserer theologischen Jahrbücher, der neuesten, oder vielmehr der ersten wahrhaft quellenmäßigen und zuverlässigen Biographie zu gedenken, welche der deutsche Ritter aus

dem Reformationszeitalter in obiger Schrift eines jungen deutschen Historikers gefunden hat, zumal da derselbe auch für den, wesentlich aus der unzuverlässigen Arbeit von Münch geschöpften betreffenden Artikel der theologischen Real-Encyclopädie vielfache Ergänzungen und Berichtigungen bietet. So ist gleich der Geburtstag Sickingen's nicht wie Klippel angiebt, der 1. Mai, sondern der 2. März 1481, und die Erzählung der Todesscene am angef. Orte S. 333 wird durch die quellenmäßigen Berichte bei Ulmann S. 378 ff. wesentlich berichtigt. Wichtigere aber als solche Einzelheiten ist, daß es dem Verfasser gelungen ist, durch umfassendere und sorgfältigere Ausbeutung des schon gedruckten, wie durch Auffindung eines reichen noch unbenützten Quellenmaterials aus den Archiven zu Weimar, Cassel, Coblenz, Wien, München, Frankfurt, Straßburg, Dresden u. s. w. das ganze Leben und Wirken seines Helden, insbesondere aber die Rolle, welche derselbe in den politischen Krisen seiner Zeit gespielt hat, in ein helleres Licht zu stellen und ebendamit zur socialen, politischen und geistlichen Geschichte einer der denkwürdigsten Epochen des 16. Jahrhunderts, der Anfangsjahre der Reformation, einen wichtigen, auch für den Kirchenhistoriker beachtenswerthen Beitrag zu liefern. Denn auch der evangelischen Kirchengeschichte gilt jenes Wort des Erasmus, das der Verfasser seiner ganzen Schrift als Motto voranstellt: *Francisci Sickingii nomen non sinent emori literae, nisi velint ingratitudinis postulari*. In einem der denkwürdigsten, aber auch bedenklichsten Momente, im Sommer 1520, als Luther von des Papstes Mann und des Reiches Muth bedroht, nicht mehr wußte, wo er sein Haupt hinlegen sollte, da haben zuerst Sickingen und seine Standesgenossen vom christlichen Adel deutscher Nation durch die Zuflucht und den Beistand, die sie ihm boten, dazu beigetragen, Luther's Muth zu stärken, daß er es wagte seine Sache in den großen Reformationschriften des Jahres 1520 aus einer theologischen Controverse zur Sache des ganzen deutschen Volks und der ganzen Christenheit zu machen. Indem aber Luther in richtiger Einsicht und in dem demüthigen Muth des Glaubens das Schwert der Ritterschaft ablehnt und auch in der größten persönlichen Gefahr, nach dem Wormser Reichstag, statt auf Sickingens Burgen, wie die Einen meinten, oder in die böhmischen Wälder, wie die Andern vermutheten, sich zu flüchten, und zu einer neuen Auflage des Hussitenthums, zu einer deutschen Adels- oder Bauernrevolution unter der Führung des neuen Ziska-Sickingen mitzuwirken, vielmehr unter dem wohlmeinenden Schutz seines Kurfürsten auf seinem thüringischen Patmos sich sammelt und in Gottes Wort vertieft, — so ist ebendadurch die deutsche Reformation davor bewahrt worden, in Sickingen's unklare Projecte und tollkühne Unternehmungen mit verschlungen, und schließlich von demselben Gerichte ereilt zu werden, dem Sickingen und seine Genossen erlegen sind. So war am 1. Juni 1521, daß Luther von der Wartburg aus in der Zueignung seiner Schrift von der Beichte an Franz von Sickingen, seinen besondern Herrn und Patron, die prophetischen Worte schrieb: „Wehlan, ich hab mehr Wasserblasen gesehen, und einmal so einen frevlen Rauch, der sich unterstand die Sonne zu dämpfen; aber der Rauch ist nimmer, die Sonne leucht noch. — Wir sind noch Beide nicht über den Berg: Gott geb, daß die Wahrheit den Sieg behält!“ Und gerade drei Jahre nachher war es, daß Luther bei der ersten, noch kaum geglaubten Kunde von Sickingen's Ausgang an Spalatin schrieb (Mai oder Juni 1523): *Francisci Sickingen audiui et legi verum et miserabilem historiam. Deus justus, sed mirabilis iudex!*

Drei Bücher sind es in welche Herr Ulmann seinen Stoff eintheilt: I. Buch: *Lebde und Sterben* S. 1—129 mit den Abschnitten: 1) Herkunft und Jugend. 2) Kampf mit Worms und Pöthringen. 3) Im fremden Dienst. Ausübung mit dem Kaiser. 4) Erkrankung im Kampf. II. Buch: *Reformation an Haupt und Gliedern* S. 131—259: 1) Im Dienst habsburgischer Kaiserpolitik; 2) Sickingen und Hutten. Beziehungen zur Reformation; 3) der Feldzug an der Maas; 4) an der Spitze der Reichsritterschaft. III. Buch: *Revolution und Reaction* S. 261—399: 1) Sickingen's Pläne und Lebde gegen Trier; 2) Maßregeln gegen Verdächtige. Vorbereitung zur Entscheidung; 3) das Reichsregiment und die Parteien; 4) Kampf und Tod. Zum Schluß einige interessante Beilagen. — Wir wollen nicht darüber rechten, ob nicht einige ermüdende Wiederholungen hätten vermieden, ob nicht der ganze wahrhaft dramatische Verlauf der Sickingen'schen Tragödie hätte schärfer markirt, die ganze Gestalt plastischer —, im wahren Sinne des Wortes poetischer hätte gezeichnet werden können; wir wissen es wohl und wissen es zu schätzen, daß des Verfassers Hauptstreben eben darauf geht, den fahlen poetischen Nimbus, der die Gestalt seines Helden in der bisherigen Dichtung, Sage und Geschichtsbildung umgeben hat, durch die unerbittliche Mikrokopie streng geschichtlicher Untersuchung zu zerstreuen und die ganze Erscheinung Sickingens realistischer, menschlicher, profanischer darzustellen, als derselbe bisher als er insbesondere auch noch von Ranke in seiner meisterhaften Charakteristik im II. Band seiner Reformationsgeschichte ist gezeichnet worden. Da, wie der Verfasser selbst sagt, der Hauptnachdruck von ihm ist gelegt worden auf die politische Rolle, die Sickingen gespielt hat: so sind diejenigen Parteen, die den Kirchenhistoriker am meisten interessieren, etwas kürzer gehalten und bedürften immerhin noch einiger Ergänzung von kirchenhistorischer Seite: für die Beziehungen zu Neuchlin ist Weiger, für die zu Hutten Strauß zu vergleichen; für die zu Luther und den andern Reformatoren — Buger, Schwebel, Aquila, Tetslampad, Hartmuth von Kronberg, Eberlin von Günzburg, Heinrich Kettenbach und Andere — in die reformationsgeschichtliche Literatur, Quellen und neuere Bearbeitungen, zwar benützt, aber keineswegs vollständig ausgenützt. Am meisten wären genauere Mittheilungen über die von Tetslampad auf Sickingen's Schloßjfern durchgeführten gottesdienstlichen Reformen erwünscht gewesen, und bei einem der interessantesten Punkte in der Geschichte Sickingen's seiner Parallellisirung mit dem Hussitenführer Ziska (S. 268), die besonders aus einem Hutten'schen Dialog bekannt ist, bleibt der Verfasser bei einem non liquet stehen, während es nicht so ganz schwer gewesen wäre zu zeigen, wie seit der Leipziger Disputation des Jahres 1519 diese histerische Vergleichung zwischen der böhmischen Bewegung des 15. und der deutschen des 16. Jahrhunderts auftaucht und in immer weiterer Anwendung ihre Rolle spielt: wenn Luther der neue Hus, so lag es nahe, auch nach dem neuen Ziska zu suchen und keineswegs war es blos die Secularisation der Kirchengüter, wo man das tertium comparationis fand: es war der Gedanke einer großen nationalen, politisch-religiösen und socialen Reformbewegung, der, in Böhmen theilweise gecheitert, nun in Deutschland ins Werk gesetzt werden sollte. Die Secularisation war nur Mittel zum Zweck —: das Ziel war, wie es Hutten dort seinem Kreunde in den Mund legt: „den Aberglauben auszuretten, die wahre Religion einzuführen, des Glaubens Licht nebst Deutschlands Freiheit wiederherzustellen.“

Wagenmann.

Die evangelische Bewegung in Spanien. Reiseeindrücke von Hermann Dalton. Wiesbaden, Niedner, 1872. 8. 82 S.

„Hispania — ein seltsames und gutes Land“ sagt mit treuherzigem Latonismus der alte G. Büchner. Der Verfasser vorliegender Reiseeindrücke, die einer in den Sommermonaten 1870 gemachten Ferienreise ihren Ursprung verdanken, nennt es mit einem deutschen Dichterwort „das Land voll Sonnenschein.“ Hoffnungsreicher als von einer italienischen, ist der Verf. von dieser spanischen Reise zurückgekehrt: ihm war es vor Allem darum zu thun, in beiden Ländern den Einfluß kennen zu lernen, den die eben gewährte Gewissensfreiheit auf die Bevölkerung ausübt. Und da scheint ihm der ernste Sinn des spanischen Volkes ein gedeichtlicherer Boden für eine segensreiche Entwicklung des Evangelisationswerks als das religiös gleichgültige, gegen Kirche und Priesterthum feindselige Volk der Italiener. Unterdeßens ist's freilich leider in dem seltsamen und guten Lande voll Sonnenschein wieder ziemlich dunkel geworden, und nur allzusehnell sind auch für das spanische Evangelisationswerk jene neuen Stürme und Gefahren heringebrochen, auf die man zum Voraus gefaßt sein mußte. Nur um so interessanter ist es aber gerade darum im jetzigen Moment jene Anfänge der evangelischen Bewegung in Spanien kennen zu lernen, wie sie uns der Verf. theils auf Grund eigener Beobachtungen, theils aus der ältern Literatur in den beiden Vorträgen schildert, die er im Winter 1871—72 zuerst mündlich gehalten und nun auch dem Druck übergeben hat zu dem Zweck, um auch in weiten Kreisen das Interesse für die evangelische Bewegung in Spanien zu wecken und zu nähren, und speciell um für eine evangelische Gemeinde in Granada ein Scherlein zu sammeln.

Der Bericht zerfällt sachgemäß in zwei Theile: zuerst wird die reformatorische Ausfaat im 16. Jahrhundert, aber auch deren blutige Erstückung erzählt, dann die neuen Anfänge des Evangelisationswerks in den letzten Decennien geschildert. Der erste Vortrag bringt für den Kenner der spanischen Reformationsgeschichte nichts wesentlich Neues, aber eine fleißige und kenntnißreiche, von dem Eindruck der Autopsie belebte, lehrreiche und anregende Zusammenfassung dessen, was ältere, neuere und neueste Forschungen auf diesem interessanten Gebiet der Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts zu Tage gebracht haben. Außer Florente und M'Grie sind hier besonders des Spaniers Adolfo de Castro Historia de los Protestantes Espanoles Cadix 1851, und des Hallenser, jetzt Straßburger Böhmer's verdienstvolle Arbeiten zur spanischen Reformationsgeschichte (Valdez, Franziska Hernandez &c.), Wilkens Lebensbeschreibung des Frau Luis de Leon und Anderes benutzt. Nachweisungen über die einschlägige Literatur geben die beigegeführten Bemerkungen; daß nicht alles Hergehörige dem evangelischen Prediger an der Nueva präsent, ist leicht erklärlich: es hätte z. B. noch die neueste Schrift von Launig über Barthol. Carranza (Rempten 1870), die von Böhmer in der Zeitschr. für hist. Theol. 1870 veröffentlichten Briefe Truanders (Enzinas), die neuesten Publicationen aus dem Archiv zu Simancas &c. Erwähnung verdient; die reichste Sammlung von Quellen zur spanischen Reformationsgeschichte aber sind die auch von dem Verfasser citirten, aber noch wenig bekannten und ausgebeuteten 20 Bände der Reformistas Espanoles des Spaniers Don Luis de Usoz i Rio.

Verdienstlicher noch und dankenswerther als der ein meist bekanntes Material

in geistvoller und belebter Sprache wiedergebende erste Vortrag ist der auf eigener Beobachtung und Erforschung beruhende, vielfach auch ganz neue und in Deutschland bisher unbekannte Notizen enthaltende zweite Vortrag, der die neueste, seit etwa 20 Jahren begonnene evangelische Bewegung in Spanien und den jetzigen Stand der dortigen evangelischen Diasporakirche zum Gegenstand hat. Zwar hat es uns auch darüber an neuen Mittheilungen nicht gefehlt, vgl. z. B. Graf Bernstorfs Reisebericht über die evangel. Bewegung in Spanien. Berlin, 1870; Herzberg, die prot. Bewegung in Spanien. Halle, 1869; dann die in Stuttgart erschienene Schrift „Die religiöse Bedeutung der spanischen Frage (1869)“; die Mittheilungen Carrasco's auf der Gustav-Adolf-Versammlung von 1863; besonders aber die Mittheilungen Gliedners und seiner Blätter aus Spanien u. s. w. Unter allen Berichten über dieses spanische Evangelisationswerk aber, soweit sie mir zu Gesicht gekommen, ist der vorliegende der vollständigste und lehrreichste, da demselben nicht bloß die eigenen Beobachtungen und Forschungen an Ort und Stelle, sondern auch eine sehr umfassende Benützung deutscher, französischer, englischer und vor Allem auch spanischer Literatur (z. B. der englischen Times of refreshing in Spain, der französische Bericht des Comité's in Lausanne, der spanischen, evangelischen Zeitschriften el Cristianismo, La Luz, el Cristiano u. s. w.) briefliche Nachrichten und Originalberichte u. zu Grunde liegen. Einzelheiten mitzutheilen ist hier nicht der Ort. Fragen wir nach dem Endergebnisse der Beobachtungen des Verf., so ist der Gesamteindruck, wie er ihn allerdings nicht ohne erhebliche Reservationen und Restrictionen ausspricht (S. 60 ff.) ein vertrauens- und hoffnungsvoller. Er scheidet — die Schlusßworte Baumgartens in seiner Geschichte Spaniens im 19. Jahrhundert sich aneignend — trotz aller Trostlosigkeit der Gegenwart von Spanien mit Hoffnung!“ Ich gestehe, daß meine An- und Aussichten weniger hoffnungsvoll: Angesichts der neuesten Wandlungen des guten, aber seltsamen Landes vermag ich noch keine Antwort zu finden auf die bedeutungsvolle Frage desselben Historikers: „Das alte Spanien ist todt. Wie stehts mit den Lebensbedingungen des neuen? Ueberall dasselbe Bild eines reichbegabten, edelgerichteten, aber von seinen Erziehern und Lenkern in die schlimmste Irre gebrachten Volkes, das Niemand kennen kann, ohne es zu lieben und ohne es zu beklagen!“

Göttingen. Wagenmann.

Geschichte der Juden in Berlin. Erster Theil: als Festschrift zur zweiten Secularfeier im Auftrage des Vorstandes der berliner Gemeinde bearbeitet von Ludwig Weiger. Zweiter Theil: Anmerkungen, Ausführungen und urkundliche Beilagen. Berlin 1871. Verlag von J. Guttentag (D. Collin). VI und 207; 357 Seiten.

Am 10. September 1671 hat der große Kurfürst den aus Wien vertriebenen Judenfamilien des Benedict Zeit und Abraham Nies den ersten Schutzbrief für Berlin ausgehändigt: Das ist der Gründungstag der berliner jüdischen Gemeinde. Bei der Wiedertehr desselben hat der Verf. die Geschichte derselben theils nach gedruckten Quellen theils nach den Akten des Geh. Staats-, des Ministerial-, des Stadt- und des Gemeinde-Archivs, vorzüglich nach den vielen gesammelten Materialien des Herrn L. Landskuth (wie dies ausdrücklich auf dem Titel angegeben ist) dargestellt in geschmackvoller Weise und ohne jene jörenden Beimi-

schungen, wie sie in derartigen Schriften sich finden. Gleichwohl würde man dem Glaubens- und Volksgenossen leicht den Ausdruck bitteren Unwillens versieben haben, in der Erwägung, wie viel die Juden früher haben leiden müssen, an widrigsten Tüddereien aller Art, selbst an solchen Orten, wie Berlin, wo sie doch zum Theil mit Privilegien geschützt waren. Sie augenfällige Ueberzeugung, daß sie ein „nützliches“ Element der Bevölkerung waren, vermochte nicht, theils den religiösen Haß, theils den nationalen Widerwillen, viel häufiger noch den nackten Brechnuß in Schranken zu halten. Man wollte sie nicht direct und vollständig austreiben; aber man nöthigte sie zu sehr großen Zahlungen, schränkte gleichwohl den Umfang ihrer Thätigkeit bedeutend ein und schmälerte ihren Erwerb in jeder Weise. Ja, man wollte sie, trotz jener Ueberzeugung austerben lassen. Und an dieser widerspruchsvollen Ausjagungspraxis theilnahmen sich christliche Magistrate und Rünste ebenso eifrig wie Könige. Was die Juden unentbehrlich machte, war im Grunde die erbärmliche Geldwirtschaft der Christen, im öffentlichen Wesen wie bei Privaten. Man mag über völlige Emancipation der Juden denken wie man will — diese grausamen Bedrückungen derselben bildeten schwarze Blätter nicht nur im Mittelalter, sondern auch in der Geschichte der neueren Zeit in den Ländern der Reformation und legen ein trauriges Zeugniß von der Unfruchtbarkeit christlicher Predigt ab, sobald es sich um weitgehende nationale oder Zeilvornehmtheile handelt. Andererseits zeigt auch die Geschichte jener großen und reichen Jüdenngemeinde, wie die nationale Umgebung und der Geist der Culturn auf diese „Fremdlinge“ mächtig einwirkt und ihr Wesen bedeutend umgestaltet. Wenn man damit Ernst machen will, daß das Gericht anfangs am Kaufe Gottes, so ist es gut, sich der wiederholten beschämenden Wahrnehmung nicht zu entziehen, daß die Herstellung eines Zustandes sündelster Gerechtigkeit so gut wie niemals von den öffentlichen Vertretern der christlichen Kirche ausgegangen ist, überwiegend von Personen und von Michtungen, welche dem orthodoxen Glauben fernstanden. Und wenn selbst Staatsmänner eine Verschmelzung der Israeliten mit den Germanen für unheilvoll hielten, lediglich, weil dadurch den letzteren eine Reihe bedenklicher Nationalfehler eingepflanzt würden, so leidet dieser Grund an der Inconsequenz, daß man getauften Juden ohne Weiteres alle Staatsbürgerrechte einräumt, und ermangelt zugleich des Nachweises, daß jene oft genannten Fehler wirklich im Blute liegen und nicht erst durch lange Bedrückungen hervorgerufen wurden, sowie daß sie nationale seien und nicht rein individuelle, wie sie sich ebenso stark auch bei Christen finden, endlich daß die Verschmelzung der Germanen mit andern Volkselementen z. B. slavischen viel unbedenklicher sei. Das Letztere zu beweisen würde recht schwer halten, ebensowenig eine solche Mischung bekanntlich in weiten Gebieten Deutschlands thatächlich stattgefunden hat. Mag die intellectuelle Begabung der Juden auch als ein zweideutiges Gut und zweischneidige Waffe erscheinen, so lassen sich doch Samilienpietät und Wohlthätigkeitssinn nicht als nationale Tugenden abtünchen, und diese sind ja zwei der mächtigsten Factoren wahrthätlicher Civilisation. Darum können wir nur mit warmer Theilnahme jene Darstellung, wie sie der bereits auf andern Gebieten rühmlich bekannte Schriftsteller uns vorführt, begleiten, eingedenk der hohen Bedeutung, welche diese Gemeinde für das ganze, nicht nur wirtschaftliche, sondern auch geistige Leben jener Hauptstadt gehabt hat und noch hat. — Der zweite Theil enthält viele sehr interessante Belege und Ausführungen, wie z. B. über

die Geschichte des Judenthums von 1712—1869, über Dramen, welche den Juden darstellten, über den Schriftenwechsel für und gegen sie im Anfange des Jahrhunderts, über den Kampf der Ungläubigen und Reformer innerhalb der Gemeinde u. dgl. In Allem spiegeln sich die Zustände jener Zeiten klar wieder, so daß wir reichliche Beiträge zur Geschichte der Cultur gewinnen. Besonders klar tritt auch das Entstehen einer jüdischen Wissenschaft und jüdischen Theologie hervor, welche in den Gang der deutschen Wissenschaft einzutreten sucht und bereits Ergebnisse von hohem Werthe aufzuweisen hat.

Lübingen.

L. Diestel.

Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis. Eine Nachlese aus den Quellen des Familienarchivs, herausgegeben von einem Mitglied der Familie. Gotha, Perthes. 1873. VIII. 151 S. 8.

Das hundertjährige Geburtsjubiläum des frommen Romantikers (geb. 2. Mai 1772 zu Ober-Wiederstedt im Mansfeldischen, † den 25. März 1801 zu Weissenfels — wonach die unrichtigen Angaben bei Herzog Bd. X. S. 160 ff. zu berichtigen) hat einem Gliede der Familie die Veranlassung gegeben zur Herausgabe dieses ansprechenden Büchleins, das sich die Aufgabe stellt, die bekannte, bis jetzt die Hauptquelle für Novalis' Lebensgeschichte bildende Tietz'sche Biographie in einzelnen Punkten zu ergänzen, in andern zu berichtigen durch Mittheilungen aus Documenten und Briefen, die sich theils in dem Freiherrlich von Hardenberg'schen Familienarchiv, theils in anderweitigem Privatbesitz befinden. Nachdem ich in meinen vorjährigen Säcularerinnerungen (Jahrb. f. d. Tb. Bd. XVII. H. 2. S. 329 ff.) des romantischen Sehers und Sängers gedacht, so halte ich es für meine Pflicht, nicht bloß meinerseits den Dank für die unsere bisherige Kunde mehrfach berichtenden und ergänzenden Mittheilungen hier auszusprechen, sondern auch andere Leser dieser Jahrbücher, insbesondere die zahlreichen Freunde und Verehrer, welche Novalis immer noch hat, auf dieses neue quellenmäßig-treue Lebens- und Charakterbild aufmerksam zu machen. Das Buch zerfällt in sechs Capitel, von denen jedes ein passendes Motto aus Novalis' Schriften zur Ueberschrift hat: das erste reicht von 1772—93, das zweite — 1797, das dritte — 1800, das vierte behandelt die Sage, daß Novalis katholisch geworden, das fünfte die Zeit von 1800—2, das sechste sein Lebensende. — Das Meiste hat lediglich biographischen oder psychologischen Werth, sofern es uns Blicke thun läßt in die Geistes- und Herzensgeschichte des Frühvollendeten; von wesentlichem literar- und kirchenhistorischem Interesse ist der in Capitel 4 gegebene klare und documentirte Nachweis, wie die vielgegläubte, aber durchaus unbegründete Sage entstanden, daß Novalis katholisch geworden oder daß er, wenn auch nicht äußerlich zur katholischen Kirche übergetreten, doch innerlich die Ansichten der römischen Katholiken getheilt und im Herzen ein Katholik gewesen sei. Ohne auf die religiös-philosophischen und religionsgeschichtlichen Ideen des Dichters und auf die Frage, inwiefern hier Anknüpfungspunkte für jenen idealisirten Phantasie-Katholicismus der Romantiker lagen, näher einzugehen (vgl. hierüber den Artikel von Vanderer bei Herzog a. a. O.), weist der Verfasser nach, wie jene durch und durch unbegründete Sage von einem wirklichen oder beabsichtigten Uebertritt oder auch nur von einer bewußten Hinneigung des Dichters zum römischen Glauben lediglich verschuldet

ist theils durch die Flüchtigkeit und Unklarheit, womit Tieß bei der Redaction seiner Schriften verfahren, indem er die bekannten zwei Marienlieder, die von Novalis zu Einfügung in seinen Roman *Heinrich von Ofterdingen* bestimmt waren, unter die geistlichen Lieder des Dichters aufgenommen, gleich als ob sie den Ausdruck seiner eigenen religiösen Gefühle enthalten, — theils durch eine absichtliche Fälschung, welche Friedrich Schlegel bei dem Abdruck des bekannten Novalis'schen Fragments „*Europa oder die Christenheit*“ im Jahr 1799 sich erlaubte, wobei Schlegel, nachdem er selbst katholisch geworden, gerade den significanten Schluß, der die Aussicht auf eine neue, jenseits des Gegensatzes von Katholicismus und Protestantismus liegende dauerhafte Kirchengestalt ausspricht, in täuschender, den ganzen Sinn des Originals alterirender Weise wegließ. Es wird wohl zu viel gesagt sein, wenn der Verfasser meint, jenes ganze Fragment sei „keineswegs eine Art Glaubensbekenntniß, sondern lediglich eine „historische Studie.“ Gewiß ist es ein Stück eigener Weltanschauung und Zukunftshoffnung, das Novalis dort in dithyrambischer Begeisterung ausspricht: aber es ist ja nicht Rom oder das Papstthum, von dem er die Wiedergeburt der Menschheit hofft: „das alte Papstthum liegt im Grabe, Rom ist zur Ruine geworden,“ — sondern es ist ein idealisirter, mit allen Errungenschaften des Protestantismus und modernen Idealismus ausgestalteter Katholicismus, den er, wenn auch noch unklar genug, als Zukunftsreligion verkündet, — oder es ist der einfältige Christenglaube an den „heiligen Geliebten,“ den Gekreuzigten und Auferstandenen, in dem er selbst zuletzt Ruhe gefunden für seine Seele und dem er auch längst vermißte Brüder und die ganze ungetreue und friedlose Menschheit wieder zuführen möchte zur Feier des großen Weltverjüngungsfestes. — „Es ist Novalis nicht vergönnt gewesen, in ernster Arbeit als Mann in dem Werke zu stehen, das der Jüngling begeistert verkündigte, hinauszugehen auf allen Wegen und die Irrenden herein zu holen. Mit dem unmittelbaren Worte hat er nur zu Wenigen sprechen können; aber im Geist ruft er heute noch Allen denen, die hören wollen, zu: „Ich sag' es Jedem, daß Er lebt und auferstanden ist.“

Wagenmann.

Geschichte der theologischen Facultät zu Marburg von Dr. Heinrich Hepp. Marburg, D. Ehrhardt. 1873. 4. 68. S.

Interessanter Beitrag zur deutschen Universitätsgeschichte wie zur Geschichte der protestantischen Theologie, aus den Acten der theologischen Facultät wie des Universitäts-Archivs zu Marburg. Wenn andere protestantisch-theologische Facultäten jahrhundertlang in ihrer kirchlichen Stellung und theologischen Richtung eine merkwürdige Constanz bewahrt haben, so hat dagegen kaum eine andere so vielfache und so starke confessionelle Wandlungen durchgemacht wie die Gründung des Landgrafen Philipp. Doch nicht die ganze Geschichte der Marburger Theologenfaccultät von 1527 an, sondern nur die zwei Abschnitte derselben von 1653 bis 1822 oder die Geschichte der confessionell reformirten Facultät, und dann die Geschichte der confessionslos-evangelischen Facultät von 1822 bis zur Gegenwart will der Verfasser hier darstellen: in der im Jahr 1822 vollzogenen Beseitigung des confessionellen Gegensatzes sieht er eben die vollkommene Wiederherstellung desjenigen Charakters der Facultät, welcher in kirchlicher Beziehung der ursprüng-

lichen Gründung Philipp's im sechzehnten Jahrhundert geeignet hatte. — Der erste Abschnitt (S. 1—55) erzählt zuerst die Entstehung der reformirten hessischen Universität und die Organisation der Facultät im Jahr 1653 im Zusammenhang mit den damaligen politischen Wandlungen und confessionellen Bewegungen (vergl. des Verfassers Schrift über die Einführung der Verbesserungspunkte und die Entstehung der hessischen Kirchenordnung von 1657. Kassel 1849 und Henke's Schrift über die Gründung der Universität Marburg im Jahr 1653. Marburg, 1862 nebst der dort sehr vollständig angegebenen Literatur). Der Erbfolgestreit der Landgrafen von Hessen-Kassel und Hessen-Darmstadt hatte bekanntlich 1624 Oberhessen und die Universität Marburg unter darmstädtische Herrschaft gebracht und mit der Einführung des Lutherthums in Oberhessen hatte auch die Universität den Charakter einer strenglutherischen Hochschule erhalten. Dieß änderte sich wieder 1648, wo Marburg unter die Herrschaft von Hessen-Kassel zurückkehrte. Durch einen Vertrag der beiden Häuser vom April 1648 war festgesetzt, daß Marburg als Gesamtuniversität der beiden hessischen Häuser bestehen sollte und für die theologische Facultät war eine paritätische Einrichtung beabsichtigt. Da sich aber bald die Undurchführbarkeit dieses Project's herausstellte, so wurde 1650 das Universitätsvermögen getheilt: Darmstadt erhielt seine lutherische Hochschule in Gießen, Kassel gründete eine reformirte Universität in Marburg. Am 16. Juni 1653 war die neue reformirte Hochschule eröffnet worden. Die Mitglieder der theologischen Facultät in dieser Periode von 1653—1822 zählt §. 2 auf nebst kurzer Charakteristik ihrer theologischen Richtung und wissenschaftlichen Leistungen und §. 7 schildert dann eingehender den theologisch-biblischen Character der Facultät, die „als die wichtigste der wenigen reformirten Facultäten in Deutschland“ das ganze 17. und 18. Jahrhundert hindurch angesehen sein wollte, die aber auch trotz dieser Betonung des reformirten Sonderbekenntnisses von Anfang an ein klares Verständniß für das Gemeinsame der beiden protestantischen Bekenntnisse und ein ernstes Verlangen, dieses Gemeinsame auch anerkannt zu sehen, sich bewahrt hat. Vorzugsweise sind es die Theologen Johann Grocius († 1659) und Sebastian Curtius († 1674), Kirchmeier (der „große Kirchmeier,“ gestorben 1713, im Unterschied von seinem gleichnamigen Vetter, dem kleinen Kirchmeier † 1749) und Ludwig Christian Wieg (1694—1705), die beiden Schweizer Johann Heinrich Hottinger (1704—17) und Daniel Wertenbach († 1779), Pfeiffer und Endemann, Arnoldi und Müncher († 1814), welche, freilich in sehr verschiedener Weise und im Anschluß an die verschiedenen sich succedirenden Phasen der theologischen Gesamtentwicklung von der derdracensischen Orthodoxie zum Liberalismus, Pietismus, Bessianismus, Supranaturalismus und Rationalismus fortschreitend, den Ruhm und Geist der Marburger Facultät repräsentiren. — Wenn die genannten §§. den für die Geschichte der protestantischen Theologie lehrreichsten Theil der vorliegenden Schrift ausmachen, so sind auch die übrigen Abschnitte (§. 3 amtliche Stellung der Professoren; §. 4 Einrichtung der theologischen Studien u., §. 5 Promotionen und sonstige Berufsfunktionen, und besonders auch §. 6 Befolgungen der Professoren) reich an vielgestaltigem interessantem Detail für die Universitäts- und Kulturgeschichte: sehr instructiv ist insbesondere z. B. der §. 6 gegebene Nachweis, wie die Befolgungen der Universitätsprofessoren bis über die Mitte des 18. Jahrhunderts hinaus verhältnißmäßig, im Vergleich mit dem Geldwerth, mehr als doppelt so hoch waren als in der Gegenwart (S. 40). — Kürzer

ist im Abschnitt II und III die „Umgestaltung der reformirten, confessionellen in eine confessionslose evangelische Facultät im Jahr 1822“ und die Geschichte der letztern bis zur Gegenwart“ behandelt. Wir würden sie statt einer confessionslosen lieber eine gesamt-evangelische, den Consensus der beiden evangelischen Confessionskirchen repräsentirende und ihren gemeinsamen Interessen dienende nennen, ohne uns übrigens damit in das Chaos der hessischen Confessions- und Unionsstreitigkeiten einmischen zu wollen. Die Anstellung der theologischen Professoren soll nämlich — nach dem Ausdruck eines officiellen Actenstücks vom 13. Juli 1822 — hinfort geschehen „ohne Beachtung des Unterschiedes zwischen dem lutherischen und reformirten Lehrbegriff“ und es soll daher auch innerhalb der Facultät keine Trennung in zwei confessionelle Sectionen stattfinden. Diese Auffassung der Facultät und ihrer theologischen Stellung ist seit dem Jahr 1822 — wie der Verfasser versichert (S. 59) — zu allen Zeiten sowohl von der Staatsregierung als von der Facultät selbst (die in ihrem Promotionseid die Verpflichtung auf den consensus ecclesiarum reformatarum in eine Verpflichtung auf den consensus ecclesiarum evangelicarum umändert) auf das Bestimmteste ausgesprochen und geltend gemacht worden: — „und die theologische Facultät hat dadurch gewonnen; denn die wissenschaftliche Kraft und Bedeutung derselben ist nach dem Jahr 1822 eine ungleich höhere geworden als vorher. Als die Träger dieses neuen Geistes werden besonders namhaft gemacht: Sartorius, Justi, Arnoldi, Kling, Julius Müller, Rettberg, Hupfeld, Henke: von ihnen allen ist nur noch Einer am Leben, Keiner mehr in Marburg. Der Verfasser schließt mit einem *have pia anima!* für den jüngst geschiedenen Henke: wir stimmen demselben von Herzen bei, aber fügen dazu für die lebende und stets sich verjüngende Schwester- und Nachbarfacultät ein nicht minder herzliches *vivat, floreat, crescat.*

Wagenmann.

Kirchengeschichte von der ältesten Zeit bis zum neunzehnten Jahrhundert. Von Dr. R. R. Hagenbach. Neue durchgängig überarbeitete Gesamtausgabe. Band I—VII. Leipzig, C. Hirzel. 1869—72. gr. 8.

In diesen Tagen gerade feiert der Verfasser des vorliegenden Werkes, der verehrte Basler Theolog, Kirchen- und Dogmenhistoriker, das Jubelfest seiner fünfzigjährigen akademischen Wirksamkeit. Unwillkürlich gestalten sich darum auch diese Zeilen, die dazu bestimmt waren, unsere frühere Anzeige der drei ersten Bände des nun vollendeten Werkes zu vervollständigen (vergl. Jahrb. Band XV, S. 541 ff.), zugleich zu einem herzlichen Glückwunsch und Jubelgruß für den verehrten Kollegen und Altmeister kirchenhistorischer Wissenschaft, dem durch Gottes Gnade das seltene Glück geworden, ein halbes Jahrhundert hindurch in ununterbrochener Thätigkeit, mit frischer Kraft und jugendlicher Freudigkeit seiner heimatlichen Hochschule, Kirche und Gemeinde im Frieden und Segen zu dienen, und zugleich von jenem hellleuchtenden Lichtpunkt christlicher Wissenschaft und christlichen Lebens, der altherwürdigen Basilea, aus das milde, freundliche und wohlthuende Licht seines Geistes und Wortes durch zahlreiche, weitverbreitete, vielgelesene, oft aufgelegte literarische Arbeiten weithin durch die deutschen und evangelischen Länder leuchten zu lassen. Wenn der Verfasser für andere seiner theolo-

gischen Werke, wie besonders für seine theologische Encyclopädie und Dogmengeschichte das Prädikat „ächter Studentenbücher“ wohl verdient und auch gern adoptirt hat: so verdienen seine kirchen- und reformationsgeschichtlichen Vorlesungen und das aus denselben durch fortgesetzte Erweiterungen und Umarbeitungen allmählich erwachsene, jetzt in vollendeter, durchgängig überarbeiteter und bis an die Grenzen der Gegenwart herabgeführter Ausgabe vorliegende kirchengeschichtliche Gesamtwerk mehr noch ein Buch für die gebildeten Kreise unseres evangelisch-deutschen Volkes genannt zu werden, — geeignet Allen denen zu dienen, die ein Bedürfniß empfinden, über die welt- und zeitbewegenden, und doch dem Verständniß der Mehrzahl so fern liegenden kirchlichen Fragen an der Hand eines sachkundigen, billig urtheilenden, theologisch unbefangenen, vielseitig gebildeten Führers sich geschichtlich zu orientiren. Wenn Hagenbach selbst in seiner theologischen Encyclopädie an eine fruchtbare Behandlung der Kirchengeschichte drei Anforderungen stellt: 1) unparteiische Ausmittlung der Thatfachen aus den Quellen und Documenten, 2) unbefangene Beurtheilung des historischen Stoffs nach dem Gesetz der niederen und höheren Causalität, und 3) lebendiges Interesse für das Christenthum und einen die Erscheinungen desselben auch in ihrer Entartung nach christlichem Maßstabe würdigenden Sinn: so ist es nicht sowohl die erste, wohl aber die zweite und ganz besonders die dritte dieser kirchenhistorischen Sardinaltugenden, in denen er selbst seine Hauptaufgabe sucht und findet. An Umfang des selbständigen Quellenstudiums, an Schärfe der Kritik, auch an Kunst des historischen Pragmatismus, an theologischer oder philosophischer Tiefe oder auch an geistreicher Prägnanz der Darstellung mögen ihm Andere, Aeltere wie Jüngere, überlegen sein. Aber der aufrichtige Wahrheitsinn, die wohlthuende Milde des Urtheils, die christlich humane Wärme, die maßhaltende Milde des Urtheils, die lichtvolle ansprechende, allenthalben von evangelisch-protestantischem wie patriotischem Geist durchhauchte Darstellung ist an den Hagenbach'schen Arbeiten stets auch von Solchen anerkannt worden, denen entweder sein kirchlich-theologischer Standpunkt als zu latitudinairisch, oder seine historisch-kritische Methode — an den Maßstäben „moderner Wissenschaft“ gemessen — nicht als vollwichtig erscheinen wollte. Von der Parteilichkeit und Haß unverworren, hat der Verfasser als einer der achtungswertheisten Vertreter einer sogenannten Vermittlungstheologie, die höchste und heiligste Aufgabe des christlichen Theologen und Historikers stets darin erkannt, in der Betrachtung der Vergangenheit wie in den Fragen der Gegenwart nicht „mit zu hassen, sondern mit zu lieben,“ — mit feiner und ruhiger Beobachtungsgabe dem bunten Wechsel des geschichtlichen Lebens, des kirchlichen wie des allgemein menschlichen, in seiner reichen Vielgestaltigkeit nachzugehen, mit offenem Sinn und warmer Liebe in die Erscheinungen christlicher Frömmigkeit und edler Menschlichkeit wo sie sich finden, sich zu versenken und sie in belebter und belebender Anschaulichkeit der Gegenwart zum Genuß und zur Lehre vorzuführen, gewiß daß nur dem Liebenden das wahre Leben der Geschichte sich aufschließt und daß die Geschichte nur dann, wenn sie mit offenem Wahrheitsinn erfaßt, wenn sie weder zum Zerrbild entstellt, noch zum Petrefact versteint, noch zur Kisthammer der Parteipolemik herabgewürdigt wird, auch zur Lehrmeisterin dienen kann für die Gegenwart.

In diesem Geist hat der Verfasser insbesondere in den unserer Besprechung zunächst vorliegenden vier letzten Bänden seiner Gesamtkirchengeschichte die nach-

reformatorische Kirchengeschichte, oder wie er mit Recht a parte potiori sie benennt, die Geschichte des evangelischen Protestantismus im 16. und 17. Jahrhundert (Band IV und V), und dann die Kirchengeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts (Band VI und VII) mit besonderer Liebe und Ausführlichkeit dargestellt. Und wenn andere große kirchengeschichtliche Werke diese unserem Interesse nächst liegenden und fast auf allen Punkten in die Gegenwart herein ragenden kirchlichen und culturhistorischen Entwicklungen der drei letzten Jahrhunderte entweder gar nicht oder nur skizzenhaft und fragmentarisch behandeln; so hat das Hagenbach'sche Werk gerade hier seine Hauptstärke, aber es tritt auch hier gerade des Verfassers theologisch-kirchlicher Standpunkt am meisten hervor. Ueberzeugt, wie er selbst bei Gelegenheit sich ausspricht (Band IV, S. 4), daß es weniger auf die schulgerechte Form des Glaubens als auf den Glauben selbst ankomme, wie er im Innern des Menschen als göttliche Macht sich bezeugt, und wie er durch die Liebe sich thätig erweist, die wir Allen, auch den Irrenden, schuldig sind, will er, ohne darum den Lehr- und Glaubensstreitigkeiten aus dem Wege zu gehen, doch „mit Vorliebe bei jenen Männern Gottes verweilen, die mitten unter dem lärmenden Gezänk die Leuchte des Glaubens aufrecht erhalten und mit dem Del der Liebe und der Duldung sie tränkten.“ Indem er aber die ganze neuere Kirchengeschichte wesentlich vom Standpunkt des evangelischen Protestantismus aus betrachtet, meint er damit nicht jenen „einseitig negativen Protestantismus, der sein eigenes Wesen nur ins Verneinen und Protestiren setzt,“ sondern es ist ihm der Protestantismus nach seiner positiven Seite identisch mit der Feststellung und Bewahrung des wahrhaft religiösen, des christlichen Princips, mit der Aufrechterhaltung der wahren Auctorität des „wohlverstandenen Wortes Gottes.“ Es ist nicht dieses Ortes den Werth dieser Formel zur Bezeichnung des protestantischen Princips zu prüfen: sie ist jedenfalls weit genug, um für die geschichtliche Rubrizirung und Beurtheilung all der vielgestaltigen Erscheinungen der nachreformatorischen Kirchengeschichte den nöthigen Raum und den ordnenden Rahmen zu bieten, während die chronologische Einteilung drei Perioden der neueren Kirchengeschichte mit freilich etwas unbestimmter Abgrenzung unterscheidet: a) von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zum westfälischen Frieden, b) von da bis nach dem Anfang des 18. Jahrhunderts (c. 1720), bis zum Hervortreten des englischen Deismus und französischen Materialismus, und endlich c) vom dritten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart.“ Die Kirchengeschichte der Gegenwart selbst in seine Darstellung mit hinein zu ziehen, lag nicht in des Verfassers Absicht, zumal da der Begriff der Gegenwart ein fliehender und da die kurze Spanne Zeit, die zwischen dem Abschluß und dem Erscheinen des letzten Bandes lag, bereits wieder soviel neuen Zuwachs an wichtigem kirchengeschichtlichen Stoff gebracht hat. Die Entwicklung der Kirche Christi von den Tagen ihrer Stiftung bis nahe an die Tage der Gegenwart zu verfolgen, das war sein Plan: wir freuen uns mit ihm, daß es ihm gelungen, gerade in dieser kirchlich so stürmisch bewegten Zeit dieses Werk seines Lebens zu friedlichem Abschluß zu bringen. Mit ernstern, aber auch hoffnungsfreudigen Worten schließt er seine Betrachtung. Thorheit wäre es — so lautet seine ernste Warnung an die Gegenwart — vergangene Zustände wieder aufzurichten, Thorheit die Formen bestimmen zu wollen, unter denen das Künftige sich vollziehen soll, sei es in Lehre und Verfassung, sei es in Sitten und Gebräuchen. Trost und Hoffnung aber findet er gegenüber von

aller Verneinung des Unglaubens, gegenüber von all dem Ungenügenden und Unbefriedigenden menschlichen Denkens und Strebens in den Lebenszeugnissen aus allen Jahrhunderten der Christenheit, in der göttlichen Verheißung von einer einstigen Vollendung des Bau's, dessen Grund ein für allemal gelegt ist, und in der täglichen Bitte, die uns der Stifter des Christenthums in den Mund legt, um das Kommen des Reiches Gottes. —

Wir verbinden mit den frommen Schlusswünschen des Herrn Verfassers noch die unsrigen, daß ihm selbst durch Gottes Gnade noch ein recht langes Leben und Wirken im treuen und friedlichen Dienst der Wissenschaft und der Kirche möge beschieden sein, und daß dem Geist christlicher Humanität und einer freien, frommen, friedlichen Theologie, wie sie der Verfasser in den fünfzig Jahren seines akademischen Wirkens gelehrt und getrieben, auch ferner noch drüben wie hüten, in der Schweiz wie in Deutschland, in der reformirten wie in der lutherischen und gesammtevangeliſchen Kirche seine Vertreter unter den Meistern und Jüngern der Wissenschaft niemals fehlen mögen.

Wagenmann.

Systematische Theologie.

Das Credo der Kirche und die Intelligenz des Zeitgeistes. Vortrag im evangelischen Verein zu Berlin am 18. März 1872 gehalten. Von Dr. Albert Peip, Professor der Philosophie. Gütersloh, Bertelsmann 1872. S. 32.

„Der ganze Kampf zwischen dem Unglauben und dem Glauben ist im Grunde nur der Kampf zwischen Solchen, die es leicht nehmen mit dem Bösen, und Solchen, die schwer daran tragen, bis sie zu dem kommen, der seine leichte Last ihnen auflegt“. Das ist der Grundgedanke des vorliegenden lichtvollen und interessant angelegten, in resoluter Sprache abgefaßten Vortrags, der, im Wesentlichen sich anlehnend an eine bereits in diesen Blättern angezeigte, frühere Schrift des Verfassers: „Beweis des Glaubens“, auf die ethischen Wurzeln der lediglich auf dem Gewissenwege zu gewinnenden Glaubenserkenntniß zurückgeht als der wahren Intelligenz, der gegenüber der Unglaube sich als der Unverstand erweist. Die philosophische Voraussetzung der Ausführung ist der Begriff des Bösen, das dem christlichen Denken das negative Wunder, das an sich „Irrationale, schlechtthin Unbegreifliche“ ist (das zu erklären, d. h. auf einen vernünftigen Grund zurückzuführen eben darum so viel hieße, als es rechtfertigen), während der herrschenden pantheistischen Speculation das Böse sich zu einem nothwendigen, unvermeidlichen Entwicklungsmoment verflüchtigt: ein Gegensatz, dessen ethisches Motiv der Verfasser treffend mit den Worten hervorhebt „die gesammte philosophische Lehre vom Bösen ist ein in Lehrform gebrachter, durch die Jahrhunderte und Jahrtausende fortgeſepter Dialog jener Gedanken, die sich unter einander verklagen oder entschuldigen“.

Besonders instructiv ist der Vortrag auch durch die reiche Sammlung der zeitgenössischen Stimmen aus den verschiedenen Lagern in allen irgendwie bedeutenden Vertretern der theologischen und philosophischen Speculation, mit welcher sich der Verfasser auseinandersetzt.

Dresden.

Dr. ph. Meier.

Philosophische Schriften von Dr. Franz Hoffmann. Dritter Band. Erlangen. Verlag von Andreas Deichert. 1872. gr. 8. S. XXXII. 512.

Würdig reihet sich der vorliegende dritte Band von Professor Hoffmann's „philosophischen Schriften“ den beiden ersten, in diesen Blättern bereits besprochenen Bänden an; ja in formeller Beziehung steht er noch über ihnen. Wenn nämlich alle zumal aus einzelnen Abhandlungen oder Aufsätzen, zumeist aus Recensionen philosophischer oder doch das Gebiet der Philosophie berührender Werke bestehen, eben diese aber in den beiden ersten Bänden nur in chronologischer Folge aneinander gereiht und entgegertreten, so werden sie in dem gegenwärtigen Bande nach den einzelnen philosophischen Disciplinen geordnet, als in die Erkenntnißwissenschaft — die Metaphysik — Naturphilosophie — Anthropologie und Psychologie — Religionsphilosophie — Geschichte der Philosophie einschlägig, uns vorgeführt. Auch hier bewährt der Verfasser die in besonderem Maße ihm eigenthümliche Gabe, auf den innersten Kern der wissenschaftlichen Leistungen Anderer einzugehen und so denselben in aller Weise gerecht zu werden. Wenn es ihm aber doch auch Aufgabe sein mußte, das allenfalls Ungenügende oder Verkehrte jener Bestrebungen ans Licht zu stellen, so sieht er sich natürlich auch hier im Falle, immer wieder auf das großartige Gedankensystem seines Meisters, Franz Baader, als in welchem das erforderliche Correctiv und Supplement in der That sich darbietet, zurückzuweisen. Es geschieht dieß von ihm theils direct und geradezu, theils auch, indem er zur Evidenz darthut, daß man auf dem eingenommenen Standpunkt unmöglich verharren könne, daß man einen andern, höheren nothwendig einnehmen müsse, wenn man anders zu einer wirklichen Auflösung des Räthsels der Welt und der Welt Dinge gelangen wolle. Ebenbie rin liegt denn aber auch der Einheitspunkt aller der einzelnen Arbeiten, welche der Verfasser in seinen „philosophischen Schriften“ uns darbietet, und es wird hieraus zugleich ersichtlich, wie sehr sie dazu geeignet sein müssen, mehr und mehr über das wahre Wesen der philosophischen Lehre Baader's uns zu orientiren, wobei am Ende die Lust und der Trieb, dem Studium der Werke dieses großen Denkers selbst sich hinzugeben, nicht wird ausbleiben können.

Hoffmann bemerkt sehr richtig, daß die Baader'sche Philosophie bisher weit mehr auf die Theologen eingewirkt habe, als auf die Philosophen. Es erfolgte indessen diese Einwirkung auf die Theologen fast überall nur mittelbar, indem sie gemeiniglich nicht aus den Quellen selbst schöpften, demzufolge auch dem System als solchem ferne blieben, und nur dem etwa aus dritter, vierter Hand das eine oder andere, immerhin bedeutende Moment sich aneigneten. Die Philosophen dagegen mochten sich wohl etwa für verpflichtet erachten, den Werken Baader's geradeswegs sich zuzuwenden, doch zogen sie hieraus in der Regel keinen Vortheil. Sie vermochten eben nicht in das innerste Wesen derselben, in ihren wirklichen Kern einzudringen, und der Begriff oder vielmehr Unbegriff, der sich ihnen solchergegestalt von Baader's Lehre ergab, konnte natürlich mehr nur abstoßend als anziehend auf sie einwirken, so daß sie derselben höchstens nur einen sehr bedingten Werth beizumessen sich berechtigt hielten. Der Grund von dem allen liegt aber darin, daß ihnen das eigentliche Organ für jene Lehre mangelt, und eben dieses Organ mangelt ihnen darum, weil sie nicht in dem Maße, wie dieß bei den Theologen der

Fall zu sein pflegt, der Einfluß jenes Geistes erfahren haben, aus welchem die heiligen Bücher hervorgegangen sind, und durch die allein die innersten Tiefen unsers geistigen Lebens, die durch die Sünde gleichsam verschüttet worden, wieder enthüllt, und also der Zugang zu den höchsten, erhabensten Wahrheiten uns erschlossen werden kann. Das ist es ja gerade, wodurch sich Baader von den meisten neuen Philosophen wesentlich unterscheidet, daß er für seine philosophischen Bestrebungen nicht bloß die Thatfachen der Natur und des Weltlebens zum Ausgangspunkt nahm, sondern gleicherweise auch den im göttlichen Wort enthaltenen Offenbarungen mit voller Liebe sich zuwandte, mit seinem Geist und Gemüth ganz und gar auf sie einging. Kein Wunder, wenn er auf diesem Wege dem Urquell des Lichtes und der Wahrheit näher geführt wurde, und die Herrlichkeit Gottes in reinerem Glanze sich ihm enthüllte, als seinen philosophischen Mitforschern, wenn dem gemäß auch seine ganze Weltanschauung einen höhern Charakter gewann, und seine Philosophie, was im eigentlichen Sinn des Wortes von keiner andern gesagt werden kann, eine — christliche wurde.

Die Gedanken des Menschen gerathen gar vielfach, wodurch er eben zum Philosophiren genöthigt wird, in Widerstreit mit einander, und wollen sich gegenseitig vertilgen. Da tritt denn, wie Fr. H. Jacobi sehr treffend bemerkt, das Recht des Stärkern ein; vor den höheren Gedanken müssen die niederen denn doch in ihre Schranken zurückweichen. Der höchste Gedanke aber ist der Gedanke Gottes, der Gedanke der unbeschränkten Herrlichkeit und Vollkommenheit, ein Gedanke, der eben darum, weil er höher ist, als Alles, die Gewähr seiner Realität in sich selbst trägt. Dieser Gedanke muß nun beim Philosophiren, wenn dasselbe ein echtes sein soll, als allgebietend, als alles Andere überstrahlend hervortreten und auch allen Erscheinungen gegenüber, die ihn irgendwie beeinträchtigen könnten, mit aller Entschiedenheit festgehalten und geltend gemacht werden. So gewiß nun Gott der absolut Herrliche und Vollkommene ist, ebenso gewiß läßt es sich nicht denken, daß er die Welt, um für sich selbst noch irgend etwas zu gewinnen, hervorgebracht habe; es kann vielmehr dieselbe, da Er von vornherein alle Fülle schon in sich trägt, nur ein Product seiner freien Liebe und Güte sein. Aus dem nämlichen Grunde ist sie auch, frei von jedweder Makel, im reinsten Schönheiteglanz strahlend aus seiner Schöpferhand hervorgegangen, und es bedurfte Gott, um ihr solche Herrlichkeit zu verleihen, nicht erst einer Reihe von Aeonen. Der unendlichen Macht seines Willens konnte ja nirgends ein Hemmniß entgegenstehen, das er nur nach und nach zu brechen, zu überwältigen vermochte; wie mit einem Schlage vielmehr rief er die Welt, mit aller nur erdenklichen Vollkommenheit ausgestattet, ins Dasein. Wenn sich uns nun aber dieselbe gleichwohl mit vielfachen Mängeln behaftet, so mannigfachem Leid und Elend unterworfen darstellt, so kann Baader, der bei seinem Philosophiren immer und überall den großen Gedanken der göttlichen Allvollkommenheit sich gegenwärtig zu halten weiß, den Grund hievon lediglich in der Verfehrtheit des Willens der zur sittlichen Freiheit berufenen Geschöpfe entdecken.

Eben hierin unterscheidet er sich nun aber ganz wesentlich von den andern philosophischen Forschern der Neuzeit, die von der Sünde, wenigstens vom Einfluß derselben auf die Natur nichts wissen wollen. Von den Materialisten und Naturalisten oder Pantheisten gar nicht zu reden, die das Uebel in der Welt und die Unvollkommenheit derselben nur dem blinden Ungefähr oder einer blinden

Nothwendigkeit zur Last legen: wie hoch steht Baader in der gedachten Beziehung auch über den sogenannten Nationalisten, die eine Art von Antagonismus des Leibes und des Geistes im Interesse der Sittlichkeit für nothwendig erachten! Nur im Kampf gegen die körperlichen Triebe könne, sagen sie, das geistige Leben zur Entwicklung kommen, und so die bloß im Keim uns verhehene Geträgnlichkeit zu dieser selbst gedeihen. So sollte denn der Schöpfer von vornherein eine Abnormität in uns gelegt haben, die wir aus eigener Kraft zu überwinden, und also unser Wesen zur wirklichen Normalität erst selbst zu erheben bestimmt gewesen wären! Ebenso wird man auch von dem sogenannten Semipantbelismus, der die Welt als die andere Seite Gottes ansieht, die erst successiv ihrer urprimordialen Afnsterniß entoben werden, und, schließlich in Licht und Klarheit umgewandelt, zur Ergänzung der göttlichen Herrlichkeit dienen soll, nicht behaupten können, daß derselbe auf gleicher Höhe stehe, wie die Lehre Baader's.

Die Philosophen unserer Tage übersehen es, ja es kommt ihnen wohl gar nicht in den Sinn, noch eine andere Natur und Leiblichkeit für möglich zu halten, als die irdisch materielle; zum mindesten wollen sie einer solchen höheren Gestaltung der Natur, da sie mit der göttlichen Idee in vollem Einklang sich befindet, erst dann Raum geben, nachdem ihr die irdische Gestalt, die der eigentlichen Intention Gottes nicht entspricht, vorangegangen. Oben darum wissen sie sich auch nicht in den Gedanken zu finden, daß die Geschöpfe sich selbst schließlich nichts zu verdanken haben, daß Alles, was sie Gutes in sich tragen mögen, lediglich ein Geschenk der göttlichen Gnade sei. So schließt denn aber freilich die Sünde, die Abwendung von Gott eine um so größere Schuld von Seite der Geschöpfe in sich. Und wiederum, konnte wohl dieser Abfall, wenn er in einer durchaus lichten, klaren und eben darum mit dem geistigen Leben aufs engste und innigste geeinten Natur erfolgte, auf eben diese ohne einen tief eingreifenden zerrüttenden Einfluß bleiben? Wenn nun aber, nach dem Rathschluß der göttlichen Liebe und Gnade, die sündige und durch die Sünde entartete Welt wieder hergestellt werden sollte: dann mußte freilich, da die von Gott Abgefallenen doch nur durch Gott wieder zu Ihm zurückgebracht werden können, Gott selbst zu uns kommen, Er selbst in unser Glend eingehen, Er selbst uns in sich aufnehmen, eben hiemit den Zugang zum Vater uns wieder eröffnen, um dann zuletzt das ganze All der Dinge zu erneuern und es mit der ewigen Herrlichkeit ganz und gar erfüllen.

Diese kurzen Andeutungen über das Wesen der philosophischen Lehre Baader's werden ohne Zweifel zur Genüge erkennen lassen, daß dieselbe mit der Lehre der Bibel und des Christenthums durchaus übereinstimmt; und so wird denn auch, besonders in der gegenwärtigen Zeit, wo so vielfach behauptet wird, daß Vernunft und Glaube durch eine unübersteigliche Kluft von einander geschieden seien, was natürlich nur dazu dienen kann, den Glauben in Mißcredit zu bringen, der Wunsch wohl gerechtfertigt erscheinen, daß jene philosophische Lehre einem eingehendern Studium unterzogen werde, als bis dahin der Fall war. Käst es sich allerdings nicht läugnen, daß eben dieses Studium mit nicht ganz geringen Schwierigkeiten verknüpft ist, so bietet sich doch gerade in den „philosophischen Schriften“, Hoffmann's, die recht eigentlich als eine Propädeutik in dieser Hinsicht bezeichnet werden können, eine sehr weisentliche Erleichterung dar. Welche klare und überzeugende Darstellung Hoffmann eigen sei, wird aus der hier sel-

genden kleinen Mittheilung aus dem vorliegenden dritten Bande, die der Recension der Schrift des Dr. J. H. Meusch „Bibel und Natur“. Freiburg, 1866 entnommen ist, ersichtlich werden. Es hat diese Stelle die sogenannte Restitutionshypothese d. h. den eigentlichen Sinn des zweiten Verses der Bibel zum Schaumlande, und sie wird zugleich als Beleg dafür dienen können, wie sehr die von Haader mit hoher Energie festgehaltene Idee der göttlichen Allvollkommenheit — selbst auch solche Momente in ihr wahres Licht zu setzen geeignet sei, von denen man auf den ersten Blick gar nicht meinen möchte, daß man zu einer sichern, zuverlässigen Einsicht über sie gelangen könne.

„Wenn Dr. Meusch sagt, die Erde werde Genes. 1 wüst und öde genannt, weil die spätere Aus schmückung und Belebung durch die Pflanzen- und Thierwelt noch nicht da gewesen sei, so will das durchaus nicht befriedigen, da das Nichtausgeschmückt und Belebte wohl als Involution, Nochnichtentfaltetein, aber nicht als Wüsthcit und Dede passend bezeichnet werden konnte. Auch ist es nicht genügend, dem Einwand, daß es der Vollkommenheit Gottes nicht entspreche, ursprünglich Chaotisches, Verworrenes, Wüstes und Dedes geschaffen zu haben, damit begegnen zu wollen, daß man sagt, es sei das auch nicht hervergebracht worden, um zu sein, wie es geschaffen war, sondern nur, um das rohe Material zu vollkommeneren Gestaltungen zu sein. Denn das vereinigt sich eben nicht mit der Vollkommenheit Gottes, daß er erst ein Rohmaterial geschaffen und erst nachmals etwas Ordentliches daraus gemacht habe. Es wäre eine Travestie der Erhabenheit der Bibel, wenn man die Ansicht des Verfassers von der Urschöpfung (denn auch er muß Urschöpfung und secundäre Schöpfung, Schöpfung des Stoffes und Formung des Stoffes als aufeinander folgende Acte, unterscheiden) nach der Analogie des späteren erhabenen Ausspruchs: „Da sprach Gott: Es werde Licht und es ward Licht“, in die Worte kleiden wollte: Gott sprach (indem er schuf): Es werde Rohstoff der Welt und es ward Rohstoff der Welt: Woher kommt es, daß in dieser Fassung der Gedanke des Verfassers sich so widerwärtig ausnimmt, während er doch genau seinem Sinn entspricht? Wenn er darüber nachdenken will, so kann er finden, daß es an der innern Unzulänge, Rohheit und Armuth des Gedankens selber liegt. Wenn die heilige Urkunde mit den Worten beginnt: „Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde“, so kann man darin doch wohl nur den Gedanken ausgesprochen finden: Im Anfang schuf Gott das Weltall, welches von der Erde aus angesehen als Himmel und Erde bezeichnet werden kann. Aber die heilige Urkunde fährt nicht fort: Das Weltall aber und in ihm die Erde war wüste und leer und Finsterniß auf der Tiefe, sondern: „Die Erde aber war wüste und leer.“ Von der übrigen unermesslichen Welt wird nicht gesagt, daß sie (ursprünglich) wüst und öde gewesen sei, was doch Statt gehabt haben müßte, wenn Gott ursprünglich den noch uninformten Weltstoff geschaffen hätte, wobei auch nicht beaeitlich wird, wie der gesammte Weltstoff zwar noch chaotisch, wüste, öde gewesen und doch schon die Erde vorhanden, als besonderer Weltkörper mitgeschaffen worden sein soll. War die Erde gleichalt mit dem Himmel, so war sie gleichalt mit der ursprünglichen Gestirnwelt; es war also ursprünglich nicht ein Chaos, ein noch nicht ausgebildeter oder gar verworrener, wüster Weltstoff, sondern es war eine geordnete Welt, ein Univerium von Weltkörpern und Weltsystemen geschaffen. Wäre auch dem geformten Weltall ein noch nicht geformter

Weltstoff vorangegangen, so wäre doch derselbe keine Wüste und Dede gewesen, sondern das Weltall im Zustande der Involution, der Nochnichtaufgeschlossenheit, Nochnichtentwickeltheit seiner Momente. Ob aber eine solche Involution gedacht werden kann, ist eine andere Frage. Referent hält dafür, daß sie nur im ideellen Sinne gedacht werden kann, daß aber von Anfang reell die Evolution mitgeleitet war. Wie wurde nun aber die Erde wüste, öde und finster (denn daß sie es wurde, ist nothwendig anzunehmen, wenn nicht, wie gezeigt worden, das ganze Weltall von Anfang wüst und öde gewesen ist), wenn nicht eine Unordnung, Zerrüttung, Zerstörung eingetreten ist, und woraus will man sie ableiten, wenn nicht aus dem Geister- und Engelssturz? Bloß physische Ursachen können nach dem ganzen Charakter der Urkunde nicht angenommen werden*. —

Schließlich haben wir noch zu bemerken, daß Hoffmann seinen dritten Band mit äußerst anziehenden „Vorerinnerungen aus 6 andern Werken“ eröffnet, daß er auf diese „Vorerinnerungen“ eine sehr inhaltsreiche Vorrede folgen läßt, die ganze Reihe der Recensionen aber mit Anzeigen solcher Schriften anhebt, welche sich auf Baader selbst beziehen, und aus denen uns die Persönlichkeit des hervorragenden Mannes in vollster Anschaulichkeit entgegentritt.

München.

Dr. Julius Hamberger.

Katholicismus und Protestantismus. Darstellung und Erläuterung der kirchengeschichtlichen Ansicht Schelling's von Leonhard Stählin, Pfarrer in Nördlingen. Augsburg, von Jenisch und Stage'sche Buchhandlung. 1873. fl. 8. S. 4. IV. 62.

Eine der anziehendsten Particen in Schelling's „Philosophie der Offenbarung“ bildet unstreitig die Abhandlung über die drei großen Entwicklungsmomente der christlichen Kirche, die in den drei Aposteln Petrus, Paulus, Johannes vorgebildet sein sollen. Bei dem hohen Standpunkt, von welchem aus Schelling den Gegensatz des Catholicismus und Protestantismus, mit der Perspective zugleich auf jenen Moment, in welchem eben dieser Gegensatz zur völligen Ausgleichung gelangen soll, ins Auge faßt, muß wohl diese Exposition den Charakter der höchsten Ruhe und Objectivität an sich tragen. So hat denn Herr Pfarrer Stählin gewiß sehr wohl daran gethan, gerade in der gegenwärtigen Zeit, wo die confessionelle Spannung neuerdings mit solcher Schärfe sich fühlbar macht, auf jene Friedensworte des großen Denkers zurückzuweisen. Natürlich erklärt er sich mit Schelling's Darlegung des Entwicklungsgangs der Kirche im Ganzen einverstanden, doch meint er, daß dieselbe noch mit einem naturalistischen Zuge behaftet sei; ob aber, was er zur Begründung dieser Rüge beibringt, für wirklich zutreffend erklärt werden könne, lassen wir dahin gestellt. Einen äußerst wohlthuenden Eindruck macht dagegen die Unbefangenheit, mit welcher unser Verfasser alles Gute, das der katholischen Kirche eigen ist, anzuerkennen, auch die in der nachreformatorischen Zeit in ihr hervorgetretenen großartigen Erscheinungen in vollem Maße zu würdigen weiß, wie er denn z. B. von einer Iheresia a Jesu und von einem Johannes a cruce ausdrücklich erklärt, daß eine höhere Glaubensinnigkeit auf protestantischem Gebiete gleichzeitig gewiß nicht zu finden sei. Wenn die römische Kirche, sagt er weiter, und zwar in völligem Anschluß an Schelling, den bleibenden Grund oder Anfang zu bewahren hat, so

erscheint dagegen der Protestantismus als Durchgangsmoment, sofern es seine Aufgabe ist, das nur substantielle Sein, indem er es frei sich aneignet und durchdringt, einer höheren Zukunft entgegenzuführen. Auf das lutherische Bekenntniß insonderheit eingehend, hält er es eben darum für durchaus geboten, dasselbe zu immer weiterer Entwicklung zu bringen. Dann wird aber auch, sagt er, das Centraldogma der lutherischen Kirche, die Rechtfertigung aus Gnaden allein durch den Glauben eine Fortbildung erfahren müssen. Wir stehen hier, bemerkt er, immer noch vor dem Gegensatz zwischen Paulus und Jakobus, der doch sicher nicht durch eine einfache Verwerfung des Briefes Jakobi und ebenso auch nicht durch ein Aufgeben der lutherischen Rechtfertigungslehre beseitigt werden darf. Pfarrer Stählin nimmt nun aber an, daß die hier erforderliche Ausgleichung eine Stufe der Erkenntniß voraussetze, die über das jetzt verliehene Maß von Glaubenserfahrung hinausgehe. Dem können wir jedoch nicht beipflichten; es will uns vielmehr bedünken, daß die wirkliche Schlichtung dieses Conflictes besondern Schwierigkeiten gar nicht unterliege. Die guten Werke sind es natürlich auf keine Weise, durch welche wir uns die Rechtfertigung erringen; eben dieses läßt sich aber auch nicht vom Glauben sagen; nur von der freien Gnade Gottes dürfen wir dieselbe hoffen. Für eben diese Gnade müssen wir aber auch empfänglich sein, und diese Empfänglichkeit ergibt sich uns gerade durch den Glauben, den wahren lebendigen Glauben, der als solcher in guten Werken sich bewähret. Eben diese Empfänglichkeit ist aber nicht minder durch die guten Werke bedingt, sofern diese unserm Glauben Festigkeit geben, zu eigentlicher Substantialität (*εὐστοιχία*) ihn gedeihen lassen und zugleich auch dazu dienen, daß uns ein noch größeres Maß des Glaubens zu Theil werden könne, wie Christus selbst sagt, daß demjenigen, der da hat, gegeben werden solle, daß er die Fülle habe. So liegt denn weder im Glauben noch auch in den guten Werken der Grund unserer Rechtfertigung; beide zumal sind nur als die nothwendigen Voraussetzungen anzusehen, ohne welche uns Gott seine Gnade nicht angedeihen lassen kann. Das ist aber genau die Lehre des Apostels Paulus, der ja Röm. 3, 24 ausdrücklich sagt, daß wir gerecht werden aus Gnade und nicht aus eigenem Verdienst, daß jedoch eben hiezu der Glaube und zwar nach Gal. 5, 6 der Glaube erfordert werde, der durch die Liebe thätig ist. Auf der andern Seite aber kann es doch dem Apostel Jacobus unmöglich in den Sinn gekommen sein, die Gnade Gottes in Christo und daß unser Heil nur von ihr ausgehe, in Abrede zu stellen; doch besteht er mit aller Entschiedenheit darauf, daß der Glaube, vermöge dessen wir der göttlichen Gnade theilhaftig werden sollen, ein solcher sein müsse, aus dem gute Werke kommen, daß aber wiederum auch, wie Cap. 2, 22 geradezu bei ihm zu lesen, der Glaube erst durch die Werke ein vollkommener Glaube werde.

München.

Dr. Julius Hamburger.

Kant's Lehre vom idealen Christus. Ein Vergleich mit der Christologie der Kirche. Von Dr. Ludwig Paul. Kiel 1869. Verlag von Carl Schröder und Comp. 102 S.

Die vorliegende Schrift ist die natürliche Fortsetzung einer früheren Arbeit unseres Verfassers über Kant's Lehre vom radicalen Bösen. Seine Absicht ist zu

zeigen, daß eine ernste und redliche Speculation nothwendig zum Christenthum hinführe, zu jenen eigenthümlichen nur ihm zuthebenden Weiswahrheiten, welche allerdings die Philosophie nicht zu geben und nicht zu erfinden vermag. Dabei will er zugleich etwas beitragen zu dem für nothwendig erachteten Umbau des theologischen Haushalts und hofft in diesen Zeiten der Zerrissenheit und des Zweifels manchem den Glauben zu stärken. Die Absicht des Verfassers verdient alle Anerkennung, sein Buch zeugt davon, wie ernstlich es ihm eben nur um die Sicherstellung und Aufbellung der christlichen Wahrheit zu thun ist, gleichviel ob das einemal philosophische Anschauungen, das anderemal die Kirchenlehre oder auch die neuere Theologie in ziemlich divergirenden Vertretern den Weg dazu weise, und dasselbe enthält für suchende Leser gewiß manche gute Fingerzeige. Aber im Ganzen ist der Verfasser doch zu sehr Ectectiker, und der Mangel an Einheit und Geschlossenheit tritt in der Darstellung, wie im Inhalte, stark hervor. Seine Entwicklung bewegt sich zwar äußerlich fort an dem Faden der Sätze, welche Kant im zweiten Stücke seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ aufgestellt hat; allein bei der Besprechung dieser Sätze und ihrer Zusammenstellung mit der Kirchenlehre erlaubt sich der Verfasser ein sehr freies Verfahren und fügt allerlei ein, was ihm sonst aus alter und neuer Lehre bald zum Beweise für seine Anschauungen, bald als Gegenstand der Polemik im Sinne und auf dem Herzen liegt. Für die mehr ungebundene Weise der Darstellung ist wohl auch das bezeichnend, daß dem Buche jede Inhaltsübersicht fehlt. So ist nun auch der Standpunkt des Verfassers zwar im Grunde ein entschieden positiver, biblisch-evangelischer, in der näheren Ausgestaltung der Lehre aber ein sehr beweglicher, offenbar nicht völlig durchgebildeter und abgerundeter. Es zeigt sich dies in seiner Stellung zur überlieferten Kirchenlehre einerseits und zu den Versuchen einer Fortbildung und Umgestaltung derselben in der neueren Theologie andererseits. Da werden auf der einen Seite der Philosophie, dem Nationalismus, den Vertretern des Protestantenvereins u. s. w. die Bestimmungen der Kirchenlehre, vielfach durch unmittelbare Citate aus den Bekenntnisschriften, mit großer Entschiedenheit entgegen gehalten, es wird z. B. auch für das ganze christliche Wahrheitsystem ein besonderes Gewicht auf die Lehre vom persönlichen Teufel gelegt. Aber auf der anderen Seite wird erklärt, unter den Dogmen der Kirche bedürfe gerade das vom Gottmenschen am allerdringendsten einer Erneuerung, und dieselbe solle im Zusammenhang mit einer Umbildung der Trinitätslehre vorgenommen werden (S. 76 ff.). Es ist nicht ganz leicht, das, was der Verfasser an die Stelle der kirchlichen Christologie setzen will, in der Kürze darzustellen, da auch hier heterogene Elemente verbunden werden. Deutlich ist allerdings der Widerspruch dagegen, daß Christus die incarnirte zweite Person der Gottheit sei. Doch ist er die Incarnation des Logos, und diesen will der Verfasser auch noch als ewige Persönlichkeit fassen, nur als eine bloß göttliche, nicht unmittelbare gottgleiche, zum Wesen Gottes gehörige. Für die menschliche Entstehung Christi ist er geneigt, die vaterlose Erzeugung als unhistorisch fallen zu lassen, auch müsse Jesus jedenfalls die Naturbasis der Gattung und somit die Erbsünde an sich gehabt haben. Nur „wurde das was bei allen anderen sündhafte Bestimmtheit und unüberwundene Natur blieb, bei ihm durch die göttliche Natur stets und in jedem Augenblick überwunden“ (S. 67). Aber nicht durch die göttliche Natur allein, sondern durch freie Willensentschei-

dung. Unser Verfasser legt den größten Werth auf die „ethische Entwicklungsfreiheit“ Christi. Er nimmt aber eine einmalige definitive Entscheidung für das Gute (*prima electio*) an, welche das Gegenstück zum Sündenfall bilde; in der Erzählung von der Taufe Jesu sei die Bestätigung dieser Entscheidung abgespiegelt. So ist Jesus frei geblieben von aller Eigensünde und hat sich zu einer vollkommen vergeistigten, heiligen und göttlichen Persönlichkeit allmählig entwickelt. Eine solche Persönlichkeit genüge auch vollkommen für das Erlösungswerk. „An sich fordert das Bedürfniß der Versöhnung und Versöhnung nicht die Eigenschaften der absoluten Gottheit in Christo und nicht die Eigenschaften der absoluten göttlichen Natur in ihrer Unbegrenztheit und alles schlechthin in sich fassenden Unendlichkeit, sondern ganz allein solche Eigenschaften, in welchen sich das Ebenbild Gottes in menschlicher Vollendung zeigt. In solcher Vollendung kann es dann zeitliches und geschichtliches Organ der Heiligkeit, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes werden und damit ein neuer genugthamer Factor zur Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes im Menschen“ (S. 76). Für die gläubige Denkweise sei diese theanthropologische Grundidee vollkommen ausreichend, den denkenden Glauben aber befriedige sie überzeugender als die Lehre der kirchlichen Symbole von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater. In der alten Kirche habe Apollinaris schon auf diesen richtigen Weg gewiesen. Man muß alle Achtung haben vor dem redlichen Streben des Verfassers, mit welchem er an der Hand der heiligen Schrift und auf Grund eines lebendigen Glaubens an den Sohn Gottes doch das kirchliche Dogma in lauterem Suchen nach Erkenntniß der Wahrheit zu berichtigen sucht. Er will einen wahrhaft menschlichen und namentlich einen ethischen Christus haben, er will dem Doketismus der metaphysischen Gottheit des Erlösers ernstlich entgehen und doch denselben entschieden als den Sohn Gottes festhalten. Aber die Dogmengeschichte hat ja, wie man denken sollte, allen Versuchen des bloßen Subordinationismus längst das Urtheil gesprochen; sie sind ebenso unhaltbar für die Christologie, wie für die Soteriologie, ebenso unbefriedigend für das Denken wie für den Glauben. Die eigentliche Tendenz des Verfassers treibt doch entschieden dahin, daß die vorzeitliche Persönlichkeit des Logos überhaupt fallen gelassen und als das Personbildende in Christo das Menschliche angenommen werde. Dann aber wird man auch um so entschiedener mit Nothe, Bescheid u. A. auf der vaterlosen Erzeugung und Freiheit von der Erbsünde bestehen müssen, wenn nicht das Wesen des Gottessohnes verloren gehen soll.

Auch mit dem Dogma von der Versöhnung durch den Tod Christi beschäftigt sich der Verfasser noch eingehend. Er begründet zu recht gegenüber von Kant die Nothwendigkeit einer objectiven Sühne durch Tragung der Sündenstrafe, durch Darbringung eines Sühneopfers von Seiten eines heiligen Mittlers. Wenn Kant meine, der neue Mensch könne selber für den alten die Strafe tragen, und andererseits lehrte, daß die Strafe übertragbar sei, so verwechselte er die zeitlichen und die ewige Strafe. Erstere, die einfachen natürlichen Folgen des Sündenlebens, seien unübertragbar, letztere, die Verstoßung von Gott, müsse übertragen werden, wenn der Mensch überhaupt von der Verdammniß errettet werden und Gott neben der Gerechtigkeit sich als die Liebe erweisen soll. Der unschuldige Mittler könne die übertragene ewige Strafe beenden, weil sie für ihn eine Gnadenstrafe werde. In diesem Stücke bedürfe die Kirchentheorie keiner Be-

richtung, sondern höchstens einer Ergänzung, sofern sie die versöhnende Thätigkeit Christi auf sein Todesleiden beschränke, während sie thatsächlich über das ganze Leben des Erlösers sich verbreite.

Das Mitgetheilte mag genügen, um Charakter und Tendenz unserer Schrift zu bezeichnen. Die Lösung der auf dem Titel angegebenen speciellen Aufgabe tritt zurück hinter dem ernstern Bemühen des Verfassers von verschiedenen Seiten her Beiträge zur Erneuerung und Vertheidigung der christologischen und soteriologischen Grundlehren zu liefern. Wer auf diesem Gebiete noch zu den Suchenden gehört, wird das besprochene Buch, trotz der hervorgehobenen Mängel, nicht ohne mannigfache Belehrung und lebendige Anregung lesen.

Mürtingen.

Diaconus Weiß.

Geistliche Selbstbekenntnisse über das Wesen und Leben der evangelisch-lutherischen Kirche von Karl Theodor Appelius, weil. Pastor zu Euingen im Herzogthum Braunschweig, gest. zu Neapel im September 1865. Leipzig, E. Kummer. 1867. 368 S.

Ein Wort von jenseit des Grabes in die Kämpfe der Zerrißenen herein geredet, zum Rath und zur Weisung ihrer Glieder, aus dem Munde eines vielbekannten, für christliche Wissenschaft und christliches Leben unermüdlich thätigen Landgeistlichen, nach seinem Tode, der ihn auf einer seiner vielen Reisen erlachte, von einem Freunde herausgegeben.

Die Schrift handelt zunächst vom Wesen, Bekenntniß, Zweck und Leben der Kirche im wesentlichen Anschlusse an die Principien der lutherischen Kirche, geht sodann auf die Sonderkirchen und in seltsamer Zusammenstellung damit auf die Erkenntnisquellen ein, insofern diese ausweisen, ob in einer Sonderkirche, die aus ihnen ihre Grundsätze schöpft, das Wort Gottes gelehrt wird oder nicht, erörtert weiter, in welchem Sinne die Bibel Offenbarungsurkunde ist, und knüpft daran insonderheit die Frage von der Person Jesu, um alsdann die in engerem Sinne practischen Fragen zu behandeln: das geistliche Amt und das allgemeine Priestertum, die Förderungsmittel des religiös-kirchlichen Lebens und den Cultus der evangelisch-lutherischen Kirche, die Frage der Kirchen-Gemeindeverfassung, sowie zuletzt der Toleranz.

Neue wissenschaftliche Entdeckungen, bedeutende Aufschlüsse über die Fragen der Zeit oder bahnbrechende reformatorische Ideen bietet die Schrift nicht, so viele schöne und treffliche Gedanken sie übrigens enthält. Zwar führt der Herausgeber der Schrift im Vorworte das Zeugniß eines ungenannten „bedeutenden Stimmführers der lutherischen Kirche“ an, dem dieselbe im Manuscript vorgelegen hat und der sich soweit in seinem Lobe versteigt, daß er sie eines Luther selbst für würdig erklärt, denn Luther würde in dieser Zeit ebenso geschrieben und die Denk- und Gewissensfreiheit auf dem Fundamente einer strengen, aber lebendigen Nechthgläubigkeit nicht folgerichtiger, freimüthiger, einleuchtender, und energischer in Anspruch genommen haben, als es hier geschehen sei; aber schwerlich wird der unbekannte Freund der Schrift dieses enthusiastische Lob anders verstanden wissen wollen, denn als eine lebhafte Zustimmung zu dem ächt lutherischen Geist, der die Schrift durchweht.

Der Verfasser, ein Mann des milden Lutherthums, ein ebenso edel gesinnter

und glaubenswarmer, als geistesfrischer und vielseitig gebildeter Theolog, der sich selbst zu den Christgemäßen zählt, nicht sowohl rechtgläubig, als rechtgläubig sein will, die Gottseligkeit höher stellt als die Kirchlichkeit und gegen beide Extreme, starre Orthodoxie und kirchlichen Liberalismus, mit scharfen Worten eifert, versucht die verschiedenen Elemente, die sich in seiner Persönlichkeit vereinigen, zum wissenschaftlichen Ausdruck zu bringen, und so an seinem Theile einen Beitrag zur Lösung der Gegensätze zwischen dem Glauben der Kirche und dem Denken der Zeit zu geben, aber mit so aner kennenswerther Kraft er darum ringt, ist ihm doch nicht gelungen, damit zum Abschluß zu kommen. Nach Art des alten Supranaturalismus, der weder dem Glauben noch der Wissenschaft genügen konnte, sucht er zwischen beiden ein Abkommen zu treffen, und Vernunft, Gewissen und Gottes Wort, „diese heilige Drei“, als gleichwichtige und gleichberechtigte Erkenntnisquellen zu vereinigen, indem er der auf besondere göttliche Anordnung erfolgten „realen“ Offenbarung wesentlich die Bedeutung zuerkennt, die infolge der Sünde ungenügend gewordene „ideale“ Offenbarung, die im Natur- und Sittengesetz die göttliche Liebe bezeugt haben soll, (während Natur und Gewissen nur den Gott der Macht und Heiligkeit bekunden) zu ergänzen und wieder aufzustellen.

Daß sich aus diesem principiellen Irrthum die mannigfachsten Widersprüche ergeben, liegt auf der Hand. Während der Verfasser mit Recht die Religion vor Allem als Leben und nicht als Lehre ansieht, erkennt er doch in der positiven Offenbarung wesentlich nur eine außerordentliche göttliche Vermittelung von Erkenntnissen; während er in der abstracten, an sich ganz leeren Vernunftidee Gottes als eines unbedingten, durchaus vollkommenen Wesens die ganze Gotteserkenntnis in nuce erblickt (S. 127 f.), verwirft er wiederum mit großer Unterschiedenheit alle aprioristische Speculation (S. 162.); während er in der kirchlichen Lehre von der Gottheit Christi den Kern und Stamm, ja die eigentliche Berechtigung der Reformation erkennt und daran streng festhalten will, (S. 163.) sieht er doch in offener Abweichung von der Kirchenlehre in der Incarnation Christi nicht mehr als die Wiederholung der Schöpfung des ersten Menschen, die Bildung eines vollkommenen Menschen, dem Gott die ganze Fülle seines Wesens mitgetheilt (S. 167.); während er totus quantus auf dem Grund des evangelischen Rechtfertigungsglaubens steht und sich aufs Wiederholteste zu demselben bekennt, deutet er, in Gottes Gedanken die Absichtlichkeit verständiger Reflexion einlegend, diese objective Gottesthat den ersten Act der Neuschöpfung des Menschen, die eo ipso geschieht, sobald sie im Glauben ergriffen wird, dahin um, daß die rechtfertigende Gnade Gottes den Zweck hat, den Sünder zu veranlassen, sich gründlich zu bessern und in semipelagianischen Wendungen redet er von der „geschwächten menschlichen Kraft“, die unter dem Einfluß des göttlichen Lebens zur Vollbringung des göttlichen Willens erstarke, und von den „unvollkommenen Leistungen“, bei welchen der Mensch durch die göttliche Liebe vor dem Verzagten bewahrt werden soll (S. 147. 149.). Characteristisch ist für den Standpunkt des Verfassers der Entwurf eines Katechismus, den er mittheilt, der bei positivem Inhalt eine ganz rationalistische Methode und schematische Einteilung hat.

Zu den eigenthümlichen Widersprüchen der Schrift gehört auch, daß der Verfasser ohne Weiteres die reformirten Christen zum lutherischen Abendmahl zulassen will, obgleich er ein erklärter Gegner aller gemachten Union ist, ob-

gleich er der reformirten Kirche vorwirft, daß sie nicht „ein Wort und Sacrament habe, und sogar einen Differenzpunkt zwischen den Lutheranern und Reformirten aufstellt, der keinen Grund hat. Nach dem Verfasser liegt nämlich der durchgreifende Gegensatz zwischen der lutherischen und reformirten Kirche in der verschiedenen Auffassung der Lehre vom allgemeinen Priestertum (S. 92.). In der lutherischen Kirche bedeutet dasselbe, daß der Mensch und die Gemeinde ein Band zu Gott habe, daß die Gemeinde eine göttliche Verbindung sei, bei den Reformirten dagegen, daß die Gemeinde, die der reformirten Kirche nur als eine menschliche Verbindung gelte, selbst die zu oberst ordnende und entscheidende Autorität der Verfassung sein müsse. Daß nun die reformirte Kirche aus der Lehre vom allgemeinen Priestertum die Consequenzen für die unabhängige Gestaltung der Kirche nach Außen vielmehr gezogen, als die lutherische Kirche, ist offenbar, aber darin liegt ein unlängbarer Vorzug derselben; daß ihrer Lehre vom allgemeinen Priestertum die innere evangelische Begründung fehle, und daß ihr die Kirche nicht auch, wie der lutherischen Lehre, eine Gemeinschaft der Gläubigen, eine göttliche Ordnung sei, ist mit nichts erwiesen und auch nicht zu erweisen. (Cf. Conf. Helv. II, 17. Conf. Basil. art. 5.). Auch ist es eine sehr gewagte Behauptung, daß Calvins Abendmahlstheorie jetzt die der meisten Reformirten sei.

Der practische Theil der Schrift ist mit gewisser Frische geschrieben, und enthält sehr viel Anregendes; interessante Mittheilungen aus den Reiseerlebnissen des Verfassers, beachtenswerthe Winke und gesunde Vorschläge für die Förderung des religiös-kirchlichen Sinnes und Lebens, gründliche und eingehende Bespredungen kirchlicher Verfassungsfragen, bezüglich deren der Verfasser sich für eine Vereinigung der verschiedenen Wege, d. h. für eine consistorial-synodal-presbyteriale Verfassung in überzeugender Weise ausspricht. Bei Behandlung der Frage von der Toleranz hat der Verfasser nicht genug die rechtliche von der religiösen und sittlichen Seite der Beurtheilung schieden.

Bei allen Mängeln in der wissenschaftlichen Grundlegung der Schrift hat dieselbe einen entschiedenen Anspruch auf allgemeine Beachtung. Sie ist als ein religiöses Vermächtniß allen evangelischen Christen gewidmet; ein reiches geistliches Leben spiegelt sich in derselben ab, und sie ist auch entschieden dazu geeignet, ein größeres christliches Publicum, das die Lücken der theologischen Begründung übersieht und sich an den religiösen Kern hält, über die evangelischen Grundlehren im Allgemeinen aufzuklären und in wohlthuender Weise zum Nachdenken über religiöse Fragen anzuregen.

Dresden.

Dr. ph. Meter.

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Dorner in Berlin,

Dr. Ehrenfechter und Dr. Wagenmann in Göttingen,

Dr. Vanderer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

Nehtzehnter Band. Viertes Heft.

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1873.

Die constitutiven Factoren des apostolischen Gottesdienstes.

Von

Professor Dr. H. Jacoby in Königsberg.

Die erste Frage, die wir beantworten müssen, betrifft das Verhältniß, in welchem der Gottesdienst, der im apostolischen Zeitalter sich gebildet hat, zu Worten und Stiftungen Christi steht. Kann derselbe und inwieweit auf die Causalität Christi zurückgeführt und so begriffen werden, darüber werden wir uns zunächst verständigen müssen.

Nur ein Wort hat uns Jesus hinterlassen, in welchem er das eigenartige Princip des Gottesdienstes ausdrückt, welcher in seinem Reiche zulässig sei. Es ist das Wort an die Samariterin, welches uns das Evangelium Johannis 4, 21-24 mittheilt. Den Sinn desselben erkennen wir aus dem Gegensatz, den es ausschließt. In Israel wie in Samarien ist der Gottesdienst an einen Ort gebunden, dort an den Tempel Jerusalems, hier an den Tempel Garizims; der neutestamentliche Gottesdienst wird unabhängig von jeder Ortlichkeit sich entfalten, weil er sich nicht in der Sphäre der Auserlichkeit, sondern der Innerlichkeit, des Geistes, bewegen wird. Wenn hier von dem *ἀποστολικὸν ἢ παλαιὸν* gesprochen wird, so ist die Frage unstatthaft, ob es sich hier um den Geist Gottes oder den Geist des Menschen handle. Nicht das Subject, der Träger des Geistes, kommt hier in Betracht, sondern die Qualität der Substanz, von der sich das Subject bestimmen läßt. Es ist das Gott und dem Menschen zukommende Element des Geistes, der Innerlichkeit, von welchem der neutestamentliche Gottesdienst ausgehen soll. Dem Geiste aber als solchem kommt wesentliche Unbedingtheit gegenüber örtlichen Schranken zu, und deshalb ist eine geistige Gottesverehrung auch als solche wesentlich örtlicher Gebundenheit entbunden.

Wenn nun hinzugefügt wird, die Anbetung Gottes solle *ἐν ἀληθείᾳ* geschehen, so ist damit nicht eine neue sachliche Bestimmung der Gottesanbetung gegeben, sondern nur der Werth bezeichnet, welcher

der Anbetung im Geiste zukommt. Wer Gott im Geiste anbetet, ist ein ἀληθινὸς πνευματικὸς, er betet Gott so an, wie es Gottes Wille ist, wie es dem Wesen der Anbetung Gottes entspricht.

Es ist kein Widerspruch gegen das Princip der Anbetung im Geiste, daß Christus selbst Formen geschaffen hat, an deren Vollziehung er die Mittheilung himmlischer Segnungen und die Spendung von Heilsgütern geknüpft hat. Denn diese Formen sind eben an keine irdischen Stätten gebunden.

Indem wir uns der Einsetzung des heiligen Abendmahls zuwenden, unterlassen wir es auf die Gründe einzugehen, welche uns bestimmen, nicht dem synoptischen, sondern dem Bericht des Johannes in Bezug auf die Zeit der Stiftung des heiligen Mahles zu folgen. Wir müssen daher von vorn herein geneigt sein, die Frage, ob die Einsetzungsworte an irgend einen Bestandtheil der Passahliturgie anknüpfen, zu verneinen. Und in der That läßt sich auch eine solche Beziehung durchaus nicht nachweisen. Denn die Formel $\alpha\lambda\lambda\omicron\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \iota\epsilon\sigma\omicron\tau\omicron\varsigma$ ist späteren Ursprungs und kommt in der ältesten Autorität, der Mischna, nicht vor. ¹⁾ Aber selbst wäre dies der Fall, so würden wir diese Worte nach Schöttgens Untersuchungen ²⁾ nur übersetzen können: Das ist das Passahlamm selbst. Wir finden in der Stiftung des Abendmahls und in der Feier des Passahmahls keine gemeinschaftlichen Züge. Nur unter dieser Voraussetzung läßt sich die Abendmahlsfeier der ersten Jünger erklären. Wäre, wie die Synoptiker berichten, das Abendmahl während des Passahmahls eingesetzt worden, dann müßten wir erwarten, daß die Jünger dasselbe als einen Bestandtheil des letzteren angesehen und daher alljährlich nur einmal, sei es losgelöst von der israelitischen Feier als deren Ersatz, sei es im Zusammenhang mit ihr als deren verklärenden Höhepunkt würden begangen haben. Das Gegentheil nehmen wir wahr. Die Jünger brechen — Apstg. 2, 46 — täglich das Brot, d. h. sie feiern täglich das Mahl des Herrn, immer aber der Stiftung getreu, nur in Verbindung mit ihren Mahlzeiten. „Das ist die $\alpha\lambda\lambda\omicron\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \iota\epsilon\sigma\omicron\tau\omicron\varsigma$ der Erstlingsgemeinde: eine mit der heiligen Abendmahls handlung verbundene gewöhnliche Mahlzeit, zu der sich alle Getauften täglich versammelten, und die ihren Namen von dem stiftungsmäßigen segnenden Brotbrechen empfing, als dem Hauptact, dem sie diente und mit dem sie

¹⁾ Pesachim Cap. 10. Gegen Volk, Untersuchungen über die Anfänge des christlichen Gottesdienstes, Theologische Studien und Kritiken. 1872, S. 1. S. 21.

²⁾ Horae hebraicae p. 228.

geschlossen wurde.“¹⁾ Und wiederum finden wir später, nachdem sich die Agapen herausgebildet hatten, daß sie mit der Abendmahlsfeier sich abschlossen. Diese Gestalt derselben war durch die Einsetzungsworte bedingt, wie sie Paulus mittheilt, dessen Fassung so die Geschichte selbst legitimirt. Hatte Christus gesagt: *τοῦτο ποιεῖτε, ὡς ἡμῖν ἐπέταξε, ἕως ἡμεῖς ἔρχομεν*, so hatte er damit jedes Mahl der Jünger als solches, also jedes Mahl, welches die christliche Gemeinde als Einheit hielt, zu einem Mahle geweiht, in welchem sein Gedächtniß begangen werden sollte. Aber auch von einem anderen Gesichtspunkt aus betrachtet, wird uns die Paulinische Relation als die werthvollste erscheinen. Bekanntlich überliefert Markus die Einsetzungsworte in der kürzesten Zusammenfassung, Paulus in der ausgedehntesten Entfaltung, während Matthäus dem Markus, Lukas dem Paulus sich anschließt. Eben um der Kürze willen ist Markus bevorzugt worden, und man hat in den übrigen Darstellungen die Resultate liturgischen Formulirungen zu erkennen geglaubt. Wir können dem nicht beistimmen, sondern finden vielmehr in der Paulinischen Redaction die ursprüngliche Fassung, den authentischen Wortlaut. Zuvörderst deshalb, weil im Corintherbrief die erste uns erhaltene Fixirung der Einsetzungsworte gegeben ist, die selbst wieder auf mündlicher, aber schon typisch gewordener Ueberlieferung der Urgemeinde ruht. Sodann weil der Paulinische Bericht gerade im geringsten Maße liturgischer Charakter besitzt. Glaubt man denn, daß es dem liturgischen Styl eigen sei, die Idee in ihre einzelnen Momente zu zerlegen und den Stimmungswerth derselben zu bezeugen? Nein, gerade der liturgische Styl fordert An-sich halten der Empfindung, Prägnanz der Worte, Concentration der Darstellung, lapidariſche Bezeichnung. Dadurch unterscheidet er sich von dem homiletischen Styl. Wie ja die alte Kirche die Spendung der gesegneten Elemente nur mit den Worten vollzog: *ἀγαθὴ Χριστοῦ — ἀγαθὴ Χριστοῦ, ποιεῖτε τὸν ῥῆσιν*. Daher scheint uns die Paulinische Redaction nicht sowohl der liturgischen als der homiletischen Darstellungsweise anzugehören. Und

¹⁾ Harnack, Der christliche Gemeindegottesdienst. S. 87. *Rothe de primordiis cultus sacri Christianorum* p. 7. Nam *ἡ εὐχὰ τ. τῶν ἁγίων* — terminus technicus est, in primitiva ecclesia usitatus, ad significandam coenam dominicam, seu rectius coenam cum celebratione coenae dominicae conjunctam. Dagegen können wir der Ansicht Harnacks und Rothes, daß für die Urgemeinde sich jedes Mahl mit einem Abendmahl verbunden habe, nicht theilen. Wir werden später auf diesen Punkt zurückkommen.

was ist wahrscheinlicher, daß der Herr sein so bewegtes Herz in dem knappsten Ausdruck, oder daß er es in der freier sich entfaltenden Rede ausgesprochen habe? Wir entscheiden uns für das letztere. Das volle, innerlich erregte Gemüth, wenn es sich auch nicht in breiten Reden ergeht, hat doch das Bedürfniß, sich durch eine hingebende Selbstbezeugung zu befriedigen.

Die geschichtliche Priorität, der sprachliche Charakter, die Abendmahlsfeier der Urgemeinde nöthigt uns in der Paulinischen Redaction die authentische Bezeugung der Einsetzungsworte zu erkennen. Damit hat sich aber nicht sowohl die synoptische als die Johanneische Zeitbestimmung des letzten Mahles bewährt. Wie letztere entstehen konnte, läßt sich leicht begreifen. Hatte Christus angesichts des nahenden Osterfestes ein feierliches Mahl mit seinen Jüngern gehalten, hatte er viel leicht erklärt: *ἐσθιτέ καὶ ποτεῖτε τὸ πρῶτον φάγιν μετ' ἐμοῦ πρὸ τοῦ μὲναι* (Matth 22, 15), so lag es nahe, ihn ein Passahmahl begeben zu lassen und das *ἐσθιτέ* in ein *ἐσθίετε* zu verwandeln.¹⁾

Haben wir es ablehnen müssen, die Stiftung des Abendmahls auf eine alttestamentliche israelitische Basis zurück zu führen, so können wir natürlich keinen Anstand nehmen, eine im religiösen Leben Israels gegebene Voraussetzung für die Einsetzung der Taufe anzuerkennen. Reinigende Waschungen hatte schon das Alte Testament geboten, und da die Unreinheit wie ihre Beseitigung theokratischen Werth hatten, so konnte die Weissagung die thatsächliche Befreiung von Sünde und Schuld im Bilde einer Waschung, einer leiblichen Reinigung durch Wasser darstellen; vergl. Jes. 1, 16. 4, 4. Ezech 36, 25. Sach. 13, 1. So konnte Johannes der Täufer angesichts der bevorstehenden Aufrichtung des neutestamentlichen Gottesreichs durch Christus diese Prophetenworte in symbolisirender Handlung darstellen. An diese Voraussetzungen knüpfte Jesus an, indem auch er die Aufnahme in sein Reich von dem Vollzuge der Taufe abhängig machte, die aber nun, da sie die Versetzung in die Gemeinschaft des heiligen

¹⁾ Beachtenswerth bleibt der Versuch Dernburgs, die Entstehung der synoptischen Darstellung daraus zu erklären, daß die Passahlämmer schon am Donnerstag dem 12ten Nisan geschlachtet worden seien, weil der 14te auf einen Sabbat gefallen sei. Christus habe ein Mahl gehalten, das, weil es nach dem Schlachten der Passahlämmer stattgefunden habe, leicht für ein Passahmahl hätte angesehen werden können, nachdem im Laufe der Zeit der wirkliche Thatbestand im Gedächtniß verwischt worden sei; vergl. *Orientalia* ed Juvnhol Koorda, Weijers. Amsterdam. 1840. Bd. I, S. 174 u. d. f.

Geistes in sich schließen sollte, nicht nur symbolischen, sondern realen Werth in sich bergen mußte. Daß der Befehl Christi, im Namen oder vielmehr auf den Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes zu taufen, nur das Wort des Evangelisten oder vielmehr trügerischer Uebersieferung sei, daß das Taufgebot nicht auf die Urheber-
schaft Christi zurückgeführt werden dürfe, ist eine unbegründete Behauptung. Es ist unabweisbar, daß die Taufformel sich erst später im Anschluß an das apostolische Votum gebildet habe. Die Thatsache, daß das apostolische Zeitalter diese Formel nicht bei der Taufe anwandte, findet eine befriedigende Erklärung, wenn wir einmal erwägen, daß der Taufbefehl Christi kein liturgisches Formular sein wollte, und wenn wir sodann bedenken, daß, wenn die ersten Jünger nur auf den Namen Christi taufte, sie damit eine Praxis fortsetzten, welche sie sporadisch schon während des irdischen Lebens Jesu ausgeübt hatten. Der Taufbefehl Christi ist keine liturgische Formel, Christus hat überhaupt absichtlich keine liturgischen Formeln seiner Gemeinde hinterlassen, ebenso wenig wie kirchenpolitische Institutionen, am wenigsten war der feierliche Abschied Jesu von den Seinen dazu geeignet, ihnen als werthvollstes Geschenk eine Taufformel anzubetrachten. Vielmehr hat nur die Taufe selbst der scheidende Christus eingesetzt und in dem Taufbefehl Werth und Bedeutung derselben angedeutet: „Taufet auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes,“ will nicht heißen: Wendet eine den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes enthaltende Taufformel an, sondern vielmehr: Taufet so, daß ihr durch diese Taufe zum Bekenntniß des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes verpflichtet.“ Der Taufbefehl will also die eigenthümliche Verpflichtung, welche der Akt der Taufe in sich schließt, näher bestimmen ¹⁾. So war also von Christus die liturgische Taufformel unentchieden gelassen, und die Urgemeinde hatte hierin freie Hand. Wenn wir nun hören, daß sie auf den Namen Christi taufte, so dürfen wir, wenn auch in diesem Begriff keine liturgische Formel, sondern nur die Anordnung einer Verpflichtung enthalten ist, als wahrscheinlich voraussetzen, daß die liturgische Taufformel der ersten Gemeinde nur den Namen Christi, nicht aber den Namen des Vaters und des heiligen Geistes in sich aufnahm. Nur das christologische Bewußtsein der Apostel war die Verpflichtung auf den Namen Christi von gleichem

¹⁾ Eusebius, Hist. eccl. p. 392. Schottgen, Hist. eccl. p. 239–40.

Werthe, wie die Verpflichtung auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Sie hatten Frieden mit Gott durch den Herrn Jesum Christum (Röm. 5, 1), und der Geist Christi war ihnen der Geist Gottes (Röm. 8, 9—11). Sie hatten in Christus die Gemeinschaft mit dem Vater und dem heiligen Geiste, und deshalb war für sie die Verpflichtung auf den Namen Christi wesentlich identisch mit der Verpflichtung auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Dem Taufbefehl Christi war Genüge geschehen, wenn die Verpflichtung, welche die Taufe der Apostel begleitete, wesentlich identisch war mit der von ihm geforderten, mochte die liturgische Form der Verpflichtung in die mannichfaltigsten Gestalten sich kleiden. Es besteht also kein Widerspruch zwischen dem Taufbefehl Christi und der Taufpraxis der Apostel. Aber wie erklären wir diese, lag es nicht sehr nahe, die Verpflichtung auf Vater, Sohn und heiligen Geist auch liturgisch darzustellen? Dies Räthsel löst die vorhin ausgesprochene Hypothese, daß die Jünger schon während des irdischen Lebens Christi auf seinen Namen getauft hatten. Und diese Hypothese hat Schleiermacher ¹⁾ wahrscheinlich gemacht. Hatten also die Jünger während des irdischen Lebens Jesu, unter seiner zulassenden oder anordnenden Autorität, auf den Namen Christi getauft, was lag näher, als daß sie nun, da sie stetig thaten, was sie bis dahin nur vereinzelt gethan, auch in liturgischer Hinsicht der früheren Praxis folgten, zumal da das Motiv, welches damals bestimmend sein mußte, noch jetzt fortwirkte. An einen Vatergott und an einen heiligen Geist glaubte Israel, aber nicht an die Messianität Jesu. Sie also in den Vordergrund zu stellen, zum Bekenntniß, daß Jesus der Christ sei, zu verpflichten, dazu mußten sich die Jünger vor allem veranlaßt fühlen. So mußte die Praxis sich gestalten, weil das erste Arbeitsfeld der Mission des Evangeliums das israelitische Volk bildete. Je mehr aber an Stelle Israels die Heidenwelt trat, desto mehr mußte sich das Bedürfniß geltend machen, den Taufbefehl Christi zur liturgischen Taufformel umzugestalten. Denn auf heidnischem Gebiete kam es ebenso darauf an, den Glauben an den Vater und an den heiligen Geist, wie an den Herrn Jesum Christum zu erwecken. ²⁾ Hatte doch die Keimkraft des Taufbefehls sich auch bis dahin nicht unbezeugt gelassen! Denn nicht so ist es, daß die Taufformel sich durch Vermittelung des apostolischen Botums gebildet

¹⁾ Leben Jesu. S. 363—4.

²⁾ Lightfoot. l. c.

hätte ¹⁾, sondern vielmehr umgekehrt, das apostolische Bortum ist aus dem Taufbefehl Christi erwachsen. Denn schwerlich hätte sich eine so scharf ausgeprägte Gestaltung der Trinitätsidee, eine zum verbum solenne, zum festen Typus gewordene Formulirung derselben, wie sie besonders 2. Cor. 13, 13. 1. Pet. 1, 2 ausgesprochen ist, im apostolischen Zeitalter entwickelt, wenn nicht die Apostel im Besitze einer auf Christi Autorität selbst zurückgehenden Formulirung der Trinitätsidee gewesen wären.

Das Princip des christlichen Gottesdienstes hat Christus ausgesprochen und Stiftungen seiner Gemeinde hinterlassen, in welchen das in ihm sich entwickelnde Heilsleben sich vermittelt. Ueber die Ausgestaltung des Principes dagegen und die Art und Weise der Feier der Mysterien hat Christus keine Vorschriften gegeben. Der apostolische Cultus hat also Bedingungen seines Entstehens und Daseins in Verhältnissen gefunden, welche darzulegen unsere gegenwärtige Aufgabe bilden muß. Wir wenden uns daher der Untersuchung zu, ob der apostolische Gottesdienst irgend einem schon bestehenden nachgebildet sei, und wenn diese Frage bejaht werden sollte, welchem. Hüthen wir uns aber davor, irgend welche allgemeinen Voraussetzungen zu machen. Dadurch ist nur zu oft auf diesem Gebiete die Unbefangtheit und Voraussetzungslosigkeit der Forschung gestört worden. So von Kliefoth. Er stellt gewisse Kanones auf, deren Befolgung von Seiten der Apostel ihm von vorn herein feststeht. Der allgemeinste Grundsatz lautet: „Die Vorstellung, als hätten die ersten Christen so ohne Weiteres und in bloß negativer Weise den Tempel und Tempeldienst verlassen und sich nach dem Vorbilde der Synagoge willkürlich nach eigenem Geschmack etwas Neues zurecht gemacht, wird als dem Worte des Herrn Luk. 16, 17 widerstreitend von vorn herein abgewiesen werden müssen.“ Daraus leitet er nun folgende drei Regeln ab. Erstens, alle alttestamentlichen Cultusinstitutionen, welche in Christo ihre Erfüllung gefunden haben, cessiren im neutestamentlichen Cultus. — Zweitens, alle durch den neuen Bund cessirenden alttestamentlichen Cultusinstitutionen müssen vermöge des Werkes Christi im neutestamentlichen Cultus irgendwie durch Höheres und Vollkommneres ersetzt sein. — Drittens, was von den alttestamentlichen Cultusinstitutionen seine Erfüllung durch die Erscheinung Christi noch nicht absolut gefunden hat, sondern densel-

¹⁾ Gegen Keim, Geschichte Jesu, Bd. III, S. 611.

hen in ihm und von Seiner Weiterentwicklung noch erwartet, muß doch durch die Erscheinung Christi anders bestimmt sein und kann nur in dieser neuen Bestimmtheit in den universalen Cultus eintreten.“ Und diese dogmatischen Axiome werden schließlich in dem Grundsatz zusammen gefaßt: „Der alttestamentliche Cultus stellt in seinen Formen vorbildlich das Künftige dar: in ihm wird das Künftige wirklich wird, zerfallen zwar jene Formen, aber da dies erzielende Neue nur die Erfüllung des in jenen Formen Vorgebildeten ist, so müssen auch die aus diesem Neuen entspringenden Cultuseinrichtungen die Wesenheit des in den alttestamentlichen Cultuseinrichtungen Abgeschatteten enthalten.“ ¹⁾ Harnack, der übrigens schließlich zu einem Resultate gelangt, welches der Ansicht Aliefoth's verwandt ist, macht sich desselben Fehlers schuldig und folgt ebenfalls dogmatischen Principien, nur daß diese einen entgegengesetzten Inhalt haben. Könnten nach Aliefoth die Apostel nicht anders als den alttestamentlichen Cultus im Geiste des Christenthums modificiren, müßten sie auf liturgischem Gebiete als durchaus conservative Charaktere handeln, so ist Harnack vielmehr davon überzeugt, daß der apostolische Cultus wesentlich als eine Neubildung, als das neue Erzeugniß eines neuen Geistes angesehen werden müsse. „Seine durchweg durch Christi Person und Geist bestimmte geistige, ethische und freie Natur stellt ihn in solchen Gegensatz gegen alle vorchristlichen Culte, daß er sich allerdings von keinem derselben, nicht bloß nach seinem Inhalt, sondern auch nicht nach seiner Form abgeleitet werden kann. Denn hier sind Form und Inhalt so untrennbar verbunden, daß die erstere an keinem Punkte als eine neben dem letzteren schon irgendwie fertige und anderswoher genommene angesehen werden kann.“ „Nach unserer Voraussetzung kann aber bei dem neuchristlichen Cultus überhaupt von einer äußern Ableitung, Uebertragung oder Nachahmung gar nicht die Rede sein, gleichviel ob man dabei an den Tempel oder an die Synagoge oder gar an außertestamentliche Culte denken möge.“ Harnack hebt die productive Kraft des Christenthums auf dem Gebiete des Cultus hervor und blinset daher die assimilirende Thätigkeit des selben weder an den Tempel noch an die Synagoge. Freilich bleibt er sich nicht treu, sondern tritt dennoch in die Wege ein, die Aliefoth einschlagen hat, und ehmt sich das Axiom an, daß der christliche Gottesdienst den alttestamentlichen in sich aufgenommen, ihn nach

¹⁾ Liturgische Abhandlungen, 2^{de} Ed. IV. S. 175-77, 225.

seinem Princip umgestaltet und ihn zu seiner Erfüllung und Vollendung im Geiste und in der Wahrheit erhoben habe.¹⁾ So ist für beide Gelehrte der Ausgangspunkt ihrer Forschungen eine dogmatische Hypothese, das Resultat der Untersuchungen steht ihnen von vorn herein fest.

Wenn wir es nun versuchen auf rein geschichtlichem Wege unsere Aufgabe zu lösen, so werden wir zuvörderst räumlich und zeitlich das zu bearbeitende Gebiet in gesonderte Gruppen und Perioden gliedern müssen. Wir wenden uns zuerst zu der Gestaltung des christlichen Cultus, welche sich auf israelitischem Boden entwickelte. Der Eindruck, welchen wir hier empfangen, läßt die Thatfache als zweifellos erscheinen, daß die christliche Gemeinde in Jerusalem an dem israelitischen Cultus, die Opfer nicht ausgeschlossen, Theil genommen habe. Daß der Tempel die Stätte war, an welcher die ersten Jünger das Evangelium verkündeten und beteten, daß sie ihre Gebete an die vorgeschriebenen Gebetsstunden knüpften, dafür legen die ersten Capitel der Apostelgeschichte unwiderlegliches Zeugniß ab. Dafür, daß die Urgemeinde in Jerusalem auch Opfer dargebracht habe, läßt sich allerdings nur durch einen Rückschluß aus späterer Zeit ein Beweis führen. Wenn nach Apstg. 21, 20 Jakobus und die Presbyter der Jerusalemischen Gemeinde erklären: *προσέδοξεν ὁμοθυμαδὸν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ἐκκλησία* zu *ἀναστῆναι τὴν ἐκκλησίαν καὶ εὐχολογεῖν τῷ κυρίῳ ἡμεῖς πάντες*, wenn Paulus auf ihren Rath sich einer levitischen Reinigung unterzieht, die Opfer bezahlt, welche den Schluß des Raths bildeten, vielleicht auch für sich selbst ein Opfer darbringen läßt, so ist der Schluß berechtigt, daß, wenn in einer Zeit, in welcher die Urgemeinde schon die heidenschristlichen Gemeinden anerkannt hatte, sie selbst sich dennoch nicht vom israelitischen Tempelcultus losgesagt hatte, sie dann noch viel weniger eine solche Scheidung in einer Zeit werde vollzogen haben, in welcher das Recht zur Bildung von heidenchristlichen Gemeinden sich noch nicht Anerkennung verschafft hatte. Hätte die Urgemeinde sich anfänglich vom Tempelcultus theilweise fern gehalten und wäre dann später zu demselben zurückgekehrt, so wäre dies ein so folgenschwerer und bedeutungsvoller Schritt, ein solcher Rückfall auf einen überwundenen Standpunkt gemessen, daß die Spuren desselben in der Apostelgeschichte und in den apostolischen Briefen sich zeigen müßten. Ein Licht auf diese Frage wirft auch der Beschluß

¹⁾ а. а. Д. С. 120—1, 128.

des Apostelconcils. Hat dies es für nothwendig erklärt, daß die Befolgung der Noachischen Gebote von den Heidenchristen gefordert werde, hat es die Heidenchristen somit auf die Stufe der Proselyten des Thors gestellt, werden sich dann die israelitischen Christen nicht als jüdische Vollbürger angesehen und zur vollständigen Erfüllung des alttestamentlichen Gesetzes verpflichtet haben? Nahmen nun die israelitischen Christen am Tempelgottesdienst Theil, so werden sie sich auch nicht vom Gottesdienst der Synagoge ausgeschlossen haben. Diese Voraussetzung wird durch die Rede des Jakobus auf dem Apostelconcil bestätigt. Denn die Erklärung 15, 21: *Ἡμεῖς γὰρ ἐκ γερῶν ἀσφαλιστὰς τὰ τὰ νόμιμα τοῦς χριστιανοῦς αὐτὸν ἐχει ἐν ταῖς οὐρανοῖς; τὰ τὰ τὸν ἀσφαλιστὰ ἀκαταστάτους* kann doch nichts anderes sagen wollen als dies: Soll ein Band der Gemeinschaft zwischen Christen israelitischer und heidnischer Abkunft bestehen, so müssen erstere gewisse Ordnungen bewahren, gewisse Verpflichtungen sich auferlegen. Unterlassen sie dies, so werden die Christen aus Israel, welche an jedem Sabbath das mosaische Gesetz vernehmen, nämlich in der Synagoge, stetig an den Anstoß erinnert werden, welchen ihnen die Christen aus den Heiden geben, und zwischen beiden Theilen wird keine Einheit hergestellt werden können. Aber selbst, wer der Auffassung folgt, daß Jakobus in diesen Worten vielmehr die Furcht beschwichtigen wolle, es möchte etwa die Autorität des mosaischen Gesetzes dadurch in Frage gezogen werden, daß die Heidenchristen nicht zu seiner Beobachtung genöthigt würden, muß doch zugestehen, daß auch so die Voraussetzung gerechtfertigt wird, daß die Christen aus Israel am Synagogengottesdienst Theil nahmen. Sehen wir also, daß die ganze Zeit hindurch, von welcher die Apostelgeschichte uns Bericht erstattet, die Judenchristen sich an den israelitischen Cultus angeschlossen haben, so wird es uns von vorn herein als wahrscheinlich gelten, daß in ihrer Mitte ein specifisch christlicher Cultus nicht werde zur Entfaltung gelangt sein. Und so finden wir es in der That. Maßgebend für uns ist hier die Stelle Apstg. 2, 42. 46—47, deren Verständniß wir uns aber nicht dadurch verschließen müssen, daß wir sie als ein Programm ansehen, welches den Gottesdienst des apostolischen Zeitalters charakterisiren will. Vielmehr ist es eine Zusammenfassung der Bestandtheile des ganzen christlichen Lebens der ersten Gemeinde, allerdings mit Einschuß seiner liturgischen Bethätigung, wie sich dasselbe in den ersten Zeiten ihres Daseins gestaltete. Sehen wir vorläufig von V. 42 ab und beschränken uns darauf, den Sinn

von B. 46 und 47 zu ermitteln. Hier sind uns nun allerdings auch liturgische Thätigkeiten der Gemeinde vergegenwärtigt, ihr tägliches Verweilen im Tempel, ihre tägliche Feier des Abendmahls im Anschluß an ein festliches Mahl, dagegen ist in den Worten *μετὰ δὲ τὸν λαόν* nicht sowohl ihre kirchliche Thätigkeit als vielmehr ihr christlicher Wandel gezeichnet. Schon die Verbindung von *αὐτοὶ τὸν θεόν* und *ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν* verbietet es, die erstere Bestimmung so zu verstehen, als wolle sie die Art und Weise darstellen, in welcher die Christen ihre Mahlzeiten hielten. Aber wäre dem auch so, so würde es hier doch immer nur um Privatmahlzeiten sich handeln, da die cultischen ja schon in *ἐκκλησίαις ἁγίων* erwähnt waren. Und das wäre eine durchaus unberechtigte Ansicht, daß das ganze Leben der Gemeindeglieder damals in kirchliche Akte sich aufgelöst hätte. Dagegen spricht schon B. 45: *κατέργοντο ἀλλήλοις τὰς ψυχὰς ὡς τοῦ κυρίου σώματος*, welcher besagt, daß das individuell persönliche Leben nicht im Gemeinleben der Gemeinde aufging, sondern vielmehr durch deren Mittel seiner Eigenthümlichkeit gemäß sich zu betheiligen befähigt wurde.¹⁾ Auf diese Armenspeisungen, nicht auf die religiösen Mahlzeiten bezieht sich auch das *διακονεῖν ἑαυτοῖς*, von welchem Apstg. 6, 2 redet. Kliefoth mißversteht diese Worte, wenn er darin die Agapen bezeichnet glaubt. Wenn nach Apstg. 6, 1 darüber Unwille entstand, daß die Witwen der Hellenisten nicht hinlänglich bei der täglichen Speisung berücksichtigt wurden, so wäre dies bei einer gemeinschaftlichen Speisung unmöglich gewesen, während es bei einer privaten Speisung, bei einer Austheilung von Geld oder Naturalien an die Einzelnen sich wohl erklären läßt. Ein Recht also die Worte, deren Besprechung zu dieser Auseinandersetzung nöthigte, auf cultische Akte zu beziehen, ist nicht vorhanden, und Kliefoth irrt, wenn er in ihnen eine Beschreibung der Abendmahlsfeier findet. Unsere Stelle sagt nichts von einer solchen, natürlich noch weniger davon, daß sie unter Gesängen (*αὐτοὶ τὸν θεόν*) begangen worden sei.²⁾ Wenden wir uns zu Apstg. 2, 42. zurück, so ist es nicht mehr nöthig, uns darüber auszulassen, was die *ἐκκλησία τῶν ἁγίων* bedeute, und ebenso wenig bedarf es des Beweises, daß die *διδασκαλίαι* τῶν ἀποστόλων und die *ᾠδοὶ* zu den constitutiven Factoren des Gottesdienstes gehörten, wohl aber werden wir die Frage beantworten müssen, welchen Sinn

¹⁾ Gegen Harnack a. a. O. S. 87 und gegen Nethe a. a. O. S. 6, 8.

²⁾ a. a. O. S. 236.

wir dem Begriff der *κοινωνία* zuzuerkennen haben. Aliefoth ¹⁾ hat es sich nun von vorn herein unmöglich gemacht, diesen Sinn zu erkennen, indem er von der Voraussetzung ausgegangen ist, *κοινωνία* müsse, zwischen zwei gottesdienstlichen Handlungen gestellt, ebenfalls etwas Concretes, eine gottesdienstliche Handlung bezeichnen. Diese Voraussetzung ist aber keineswegs eine nothwendige, da unsere Stelle, B. 42, entsprechend dem Inhalt von B. 46 und 47, nicht sowohl das gottesdienstliche als vielmehr das religiös-sittliche Leben der Urgemeinde charakterisiren will. Da dieses sich nun allerdings wesentlich in liturgischen Akten bethätigte, so mußten eben sie auch erwähnt werden. Aber wir werden keineswegs ohne weiteres annehmen dürfen, daß die *κοινωνία* ein gottesdienstlicher Akt gewesen sein müsse, sondern vielmehr berechtigt sein, in diesem Begriffe vielmehr die praktische Bethätigung der Glaubens und Liebesgemeinschaft bezeichnet zu sehen, in welcher die Gemeinde stand. Daß *κοινωνία* eine liturgische Handlung bezeichne, das bedürfte eines besonderen Beweises. Darin stimmen wir freilich Aliefoth bei, daß *κοινωνία* der Ausdruck für eine concrete Thätigkeit sei, aber daß diese concrete Thätigkeit liturgischer Natur gewesen, das läßt sich nicht erhärten. Vielmehr war sie eine concrete sociale Thätigkeit. Die *κοινωνία* ist nichts anderes als die Vollziehung der Gemeinschaft, von welcher die Apostelgeschichte gleich darauf redet, und welche sie mit den Worten bestimmt: *ἐξ οὗ ἑκάρτα κοινωνία*. Wir müßten freilich anders urtheilen, wenn die Behauptung Aliefoth's begründet wäre, daß der neutestamentliche Sprachgebrauch in dem Worte *κοινωνία* einen specifisch liturgischen Begriff ausgeprägt habe. Unterziehen wir diese Behauptung Aliefoth's einer eingehenden Prüfung! Unter *κοινωνία*, erklärt Aliefoth, versteht der Apostel Paulus Röm. 15, 26. 2. Cor. 9, 13. Ebr. 13, 16. Phil. 4, 15 die Sammlungen von Liebesgaben, welche nach 1. Cor. 16, 1. 2. am Sonntage in der gottesdienstlichen Versammlung veranstaltet wurden. In der That werden diese Sammlungen von Liebesgaben im Begriff der *κοινωνία* in den vier erst genannten Stellen zusammen gefaßt, aber gerade die letzte entscheidende, welche von der Art und Weise der Sammlung handelt, gebraucht dieses Wort nicht. Aber noch mehr, 1. Cor. 16, 2 gehen diese Sammlungen nicht in den Gemeindegemeinschaften vor sich, sondern — *καθ' ἑαυτὴν καθ' ἕνα ἑκάστου οἱ ἑαυτοῦ οἶκος* — vielmehr im Hause eines jeden Einzelnen. ²⁾ Können wir nun schon

¹⁾ a. a. O. S. 226.

²⁾ vergl. Meyer z. d. St.

hier Alieioth nicht folgen, so noch viel weniger, wenn derselbe Theologe den Nachweis zu führen sucht, daß *zoinoria* neben der Sammlung von Liebesgaben auch den Vortrag des allgemeinen Kirchengebetes in sich schließe. Weil im Katalog der Liebesbethätigungen Röm. 12, 12, 13. auf die Mahnung *ἡ προσευχή, προσευχαριστίας* die andere folgt *καὶ ἡ ἐξουσία τῶν ἔργων zoinoria*, weil ferner Ebr. 13, 15. 16. mit der Aufforderung zum Lobe Gottes die Ermunterung sich verbindet, der *προσευχή* und *zoinoria* nicht zu vergessen, da endlich nach 1 Tim. 2, 1—10 die apostolischen Gottesdienste ein allgemeines Kirchengebet in sich begriffen, so muß *zoinoria* die zwei Momente: „ein gottesdienstliches Gebet und eine gottesdienstliche Sammlung von Liebesgaben“ in sich enthalten. Es scheint, als ob Alieioth sich gar nicht denken kann, daß die ersten Christen in ihrem Stübchen gebetet und selbstständig Wohlthaten gespendet haben. Mit von Gebet oder von Wohlthätigkeit die Rede — in beiden Fällen denkt er sofort an Gemeindegebete und Gemeindevohlthätigkeit, und zwar in liturgischen Akten dargestellt. Daß das vorausgesetzte Kirchengebet in keiner angeführten Stelle *zoinoria* genannt wird, dieser Begriff überhaupt nur Ebr. 13, 16 neben *προσευχή* gestellt wird als Ausdruck für eine allgemeine praktische Erweisung der vorhandenen Liebesgemeinschaft, das stört Alieioth nicht in der Ausbildung der luftigen Hypothese. Auch die Uebertragung von Zuständen, die sich im Ausgang des apostolischen Zeitalters bildeten, von gottesdienstlichen Akten, welche der erste Brief an den Timotheus — Kapitel 2, 1 — einführen will, die er noch besonders motiviren muß 2, 3, auf die Urgemeinde erregt ihm kein Bedenken. 1. Tim. 2, 1—10 muß ihm dazu dienen, Apfta. 2, 12 zu erläutern. Nach Alieioth scheinen die Apostel sofort nach Ausgießung des Geistes sich die Aufgabe gestellt zu haben, liturgische Normulare und liturgische Ordnungen zu entwerfen. Aber wir müssen Alieioth noch weiter folgen. Ebr. 13, 15. 16 sind die Gebete und Liebesgaben unter dem Gesichtspunkt der Gott gefälligen Opfer gestellt, eine *θεωρία* werden Phil. 4, 18 auch die Liebesgaben genannt, welche Paulus von der Gemeinde zu Philippi empfangen hat, 4, 15 wendet er auf diese den Begriff des *zoinoria* an Apfta. 24, 17 endlich wird die Spende der beidenchristlichen Gemeinden für die arme Gemeinde zu Jerusalem ebenfalls *προσφορά* genannt. Was ergibt sich daraus für eine unbefangene Betrachtung? Offenbar nichts anderes, als daß alle chri-

lichen Gebete und Liebeserweisungen auch als Opfer angesehen wurden. Was folgt für Kliefoth aus der Combination dieser Stellen? Wie ihm die Gebete und Liebeserweisungen immer unter liturgischen Gesichtspunkt fallen, so ist ihm auch der Begriff der *προσευχη* nicht bloß ein religiös sittlicher, sondern auch zugleich ein liturgischer Begriff. Und da *ζωωωρία* einen Akt der Wohlthätigkeit bezeichnet, ein Gebet freilich nirgends, so wird Kliefoth, dem im Begriff der *ζωωωρία* auch das Gebet enthalten ist, die *ζωωωρία* zu einem Ausdruck, welcher das Kirchengebet und die Sammlung von Liebesgaben als liturgische Opfer in sich zusammenfaßt. So kommt er zu dem Resultat: „der Ausdruck *ζωωωρία* Apstg. 2, 42 bedeutet also wirklich das eucharistische, das Lob und Dankopfer, welches die Pfingstgemeinde in ihren Zusammenkünften darbrachte. Es bestand dasselbe im Gebet, allgemeinem Kirchengebet einerseits und in der Sammlung von Liebesgaben für die leiblichen und geistlichen Bedürfnisse der Gemeinden andererseits.“ Zu so haltlosen Behauptungen ist Kliefoth gelangt, weil er die religiös-sittlichen Begriffe, ohne daß das Recht des innern Zusammenhangs es gestattet, zu liturgischen Begriffen stempelt; weil er die Bethätigungen des religiös-sittlichen Lebens auch da, wo der Text keinen Anlaß hergibt, als Gemeindeakte ansieht. Daß er aber auch abgesehen von diesen falschen Voraussetzungen nur dadurch die angegebenen Resultate gewinnen konnte, daß er sich zu Fehlschlüssen verleiten ließ, glaube ich nachgewiesen zu haben. Das Wahrheitsselement, welches den Anschauungen Kliefoth's zu Grunde liegt, ist nur die Thatsache, daß nach Apstg. 4, 35. 5, 2. die Gaben in gottesdienstlicher Versammlung überreicht wurden. Dies geschah in der Jerusalemischen Gemeinde, in den Anfängen ihres Daseins. Ob es später ebenfalls stattgefunden hat, wissen wir nicht. Es ist aber keine Spur vorhanden, daß diese Darbringung von Liebesgaben einen besondern liturgischen Akt gebildet habe, ebenso wenig ist auch nur die leiseste Andeutung vorhanden, daß im Begriff der *ζωωωρία* eine liturgische Thätigkeit ausgedrückt worden sei. Es bleibt also dabei, daß der Hausgottesdienst der Jerusalemischen Urgemeinde in der Feier des heiligen Abendmahls als Abschluß einer gemeinsamen Mahlzeit, in Gebeten und in der Verkündigung des Evangeliums von Seiten der Apostel bestand. Diesen wurden während der gottesdienstlichen Versammlung die Liebesgaben überreicht.¹⁾ Daß diese Darbringung zu einen be-

¹⁾ Im Wesentlichen folgt derselben Auffassung der *ζωωωρία* Harnack a. a. D. S. 82–85.

höheren kirchlichen Alt geworden sei, ist nicht blos nicht gesagt, sondern ist auch an sich unzulässig. Denn hören wir, daß Sap. 17, 1 drei Stunden später als Agabus eintritt, so bekommen wir überhaupt den Eindruck, daß diese gottesdienstlichen Versammlungen sehr formlos waren. Der eine kam, der andere kam. Und bei der zweiten Zusammenkunft, welche diese Versammlungen oft gewannen, mochte es sich nicht ereignen lassen, die Mitglieder dieser Hausgemeinden gleichgültig zu verjagen und zu entlassen. Nur die *κλειστόν τοῦ οἴκου* konnte, das alle, welche an ihr Theil nehmen wollten, gleichzeitig sich einfanden.

Es ist ein anderes Stadium des jüdenchristlichen Cultus, welches uns der Brief des Jakobus, der erste Brief Petri und der Brief an die Hebräer bezeugen. Es sind nicht mehr Hausgemeinden, in welche sich die Grundschrift vor vorn geräthend einstellenden Gemeinthen sondern, vielmehr haben wir nach Analogie der israelitischen Synagogen christliche Versammlungen gestellt. Als uns der Begriff eines *synagōgēs* entgegentritt, haben wir immer die Verfassung der Synagoge voranzusetzen. Die *synagōgē* der alttestamentlichen Synagoge sind die Vorbilder für die *synagōgē* der neustamentlichen Synagoge.¹⁾ Den Begriff christlicher Presbyteren finden wir nun 1. Pet. 5, 1. Jak. 5, 14, ja noch früher Apstg. 15, 2.

Denn wird Jak. 2, 1 die christliche Gemeinbeversammlung geradezu *synagōgē* genannt. Und daß die christliche Gemeinde nicht blos die sociale Organisation, sondern auch die liturgische Ordnung der israelitischen Synagoge entlehnte, beweist die Warnung Jak. 3, 1: *μηδὲν διδόναι τῷ στόματι*. Bei die israelitischen Synagogen das Recht der Vorgeschiedenheit nicht auf die Träger des Amtes beschränkten, sondern bereitwillig auch Gliedern der Gemeinde überließen²⁾, so sehen wir auch in diesen christlichen Versammlungen viele Gemeindeglieder, ja nur zu viele bereit, als Lehrer das Evangelium zu verkündigen.

Auch der Hebräerbrief läßt uns ein zweites Stadium der liturgischen Entwicklung wahrnehmen. Wenn wir auch weit davon entfernt sind, auf den etymologischen Zusammenhang zwischen *synagōgē* und *εὐαγγέλιον*, 10, 25 irgend welches Gewicht zu legen, da der

¹⁾ Vgl. Vitrings de synagoga Veteris Legis p. 1726. S. als u. d. f. Mothe, die Anfänge der christlichen Kirche. S. 146 u. d. f.

²⁾ Vitrings l. c. p. 704 et sequ.

Gebrauch des letzten Wortes im Neuen Testament wie in den Apostrophen 2. Thess. 2, 1. 2. Makk. 2, 7 ¹⁾ daran hindert, so scheint es uns doch sehr beachtenswerth, daß in der angeführten Stelle die liturgische Gemeinde als Einheit erscheint, daß sich uns das Bild von liturgischen Gemeindeversammlungen, von Gottesdiensten zeigt, in welchen die Gemeinde als Ganzes, als Einheit sich darstellt. Ueberhaupt eignet den Gemeindezuständen, welche der Hebräerbrief vergegenwärtigt, eine größere Bestimmtheit. Da es zeigen sich schon Spuren der Umbildung der synagogalen in die priesterliche Verfassung. Es ist freilich richtig, daß an sich die Bezeichnung der Gemeindevorsteher als *ἡγούμενοι* 13, 7. 17. 24. keine Aenderung der Verfassung in sich schließt. ²⁾ Aber der Zusammenhang, in welchem dieser Begriff sich befindet, weist auf eine Umgestaltung der socialen Organisation hin. Dem *ἡγούμενος* steht nach Luc. 22, 26 der *διακονῶν* gegenüber. Dieser Gegensatz kann nun ein freier persönlicher, durch keine Amtsautorität bedingter sein. In diesem Sinne werden Apstg. 15, 22 Judas Barsabas und Silas *ἄνδρες ἡγούμενοι ἐν τοῖς ἀδελφοῖς* genannt. Da nach V. 23 sich die Gemeinde in *ἀποστολοι*, *πρεσβύτεροι* und *ἀδελφοί* gliedert, so wird es wahrscheinlich, daß Judas und Silas keine amtliche Stellung in der Gemeinde zu Jerusalem einnahmen. Doch selbst, wenn dies der Fall gewesen wäre, so hätten sie amtlich Presbyter geheißen, *ἡγούμενοι* wären sie also nur um ihres persönlichen, nicht um eines etwaigen amtlichen Ansehens willen genannt worden. Anders im Brief an die Hebräer. Hier ist *ἡγούμενος* Bezeichnung eines Amtsträgers als solchen geworden, von den *ἡγούμενοι* wird gesagt: *οἵτινες ἐλάλησαν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ*. Hier sehen wir in socialer und liturgischer Hinsicht ein neues, drittes Stadium sich vorbereiten. Die *διδασκαλία* beginnt aus der Sphäre freier Thätigkeit heraus zu treten und in die Hand amtlich dazu verordneter und berufener Vetter der Gemeinde überzugehen. Und diese *ἡγούμενοι* sind in der That, was ihr Name besagt. Ihnen schulden die Gemeindeglieder Gehorsam; sie sind es, welche für ihre Seelen wachen und für sie vor Gott verantwortlich gemacht werden; sie sind es, die als Vorbilder der Glaubenstreue und Gott gefälligen Wandels den Gemeinden lebendig vor Augen stehen müssen. Dies

¹⁾ Delitzsch, Comm. E. 490. Bleek, Comm. II, 2. S. 677—80.

²⁾ Delitzsch, a. a. O. S. 670. Bleek a. a. O. S. 996.

ist eine Stellung, wie sie nicht einem *δοξινδιδωγων* zukam, wie sie in der alttestamentlichen Theokratie nur dem Propheten und Hohepriester, in der christlichen Gemeinde nur dem Apostel und dem Bischof zuerkannt wurde.¹⁾

Hand in Hand mit der Entwicklung der Ideen, welche die Voraussetzung des christlichen Episcopats bilden, sehen wir im Briefe an die Hebräer sich die Begriffe gestalten, welche die Anwendung der Bestandtheile des alttestamentlichen Tempelcultus auf die Factoren des neutestamentlichen Cultus ermöglichen. Freilich hat auch der Apostel Paulus den Heilswerth der Leistungen Christi durch die Analogie mit dem alttestamentlichen Opferdienst anschaulich gemacht, aber es ist immer nur der im Tode sich vollendende Christus, welcher im Spiegel alttestamentlicher Cultusfactoren angeschaut wird. Der alttestamentliche Cultus hat also nach Paulinischer Anschauung für die christliche Gemeinde keinen bleibenden Werth behalten. Seine Schattenbilder haben durch das sühnende Todesleiden Jesu, die in ihnen abgebildete Realität, Geltung und Werth verloren. Darin stimmt natürlich der Brief an die Hebräer bei, ja es ist seine hervorretende Absicht, den Beweis zu liefern, daß wir des alttestamentlichen Schattencultus nicht mehr bedürfen, weil wir im Besitze des weichenhaften Gottesdienstes uns befinden. Aber indem er einerseits dem alttestamentlichen Cultus ein himmlisches Urbild zu Grunde legt, andererseits in dem erhöhten Hohepriester Christus den *κενωτης* an diesem urbildlichen himmlischen Heiligthum sieht, empfängt der alttestamentliche Cultus der Idee nach den Charakter des Bleibenden, Ewigen, wird ein nicht bloß negatives Verhältniß des alttestamentlichen zum neutestamentlichen Cultus, wie im Paulinischen Lehrbegriff, vorausgesetzt, sondern vielmehr eine positive Beziehung zwischen beiden Cultusgestaltungen angebahnt. Denn wenn auch die sinnliche Erscheinung des alttestamentlichen Cultus hinfällig geworden ist so doch nicht sein idealer, urbildlicher, himmlischer Kern, der vielmehr in Christus die Gestalt der Vollendung empfangen hat. Sag es nun für ein realistisches Geschlecht nicht nahe, diesen urbildlichen Cultus im christlichen Cultus abbildlich darzustellen, und was der Hebräerbrief ideal ge-

¹⁾ Es ist nicht möglich die Bezeichnung *δοξινδιδων* auf einen in der Synagoge üblichen Ausdruck zurück zu führen. Vitrings vergleicht *δοξινδιδων* mit *δοξινδιδων*, letzterer Begriff ist aber keine Benennung eines Beamten der Synagoge. Cf. Vitrings l. c. p. 648.

dacht hatte, in einzelnen liturgischen Handlungen und Begriffen auszuprägen? ¹⁾

Wenn wir schließlich auch die Apokalypse als Zeugin für die Gestaltung des judenchristlichen Gottesdienstes in Betracht ziehen, so könnte man das Recht dazu bestreiten, weil die Gemeinden, an welche sie sich wendet, sich auf heidenchristlichem Boden gebildet hatten. Allein man muß bedenken, daß die liturgischen Grundanschauungen der Apokalypse keine anderen sind, als die, welche unter Judenchristen gültig waren und gültig sein mußten. Die Apokalypse kennt weder im Himmel noch auf Erden einen andern Cultus als den Tempelcultus. Aber daraus darf nicht geschlossen werden, daß in dieser Zeit der christliche Cultus nach der Analogie des Tempelcultus sich gebildet habe. Zu solcher Annahme haben wir gar keinen Grund: der in der Apokalypse geschilderte Gottesdienst ist kein anderer als der israelitische Tempelcultus, nur von Christen im Geiste Christi vollzogen. Daher fehlen allerdings gottesdienstliche Handlungen, welche das alte Testament forderte, das neue Testament ausschloß, aber nach Spuren eines neuen specifisch christlichen, neutestamentlich umgebildeten Tempelcultus suchen wir vergeblich. Daher ist nur die Folgerung zulässig, daß der Verfasser der Apokalypse keinen der Idee eines Cultus entsprechenden Cultus kennt und anerkennt als einen Tempelcultus. Da nun einen solchen die christliche Gemeinde noch nicht besaß, so mußte dem Verfasser der Apokalypse der bestehende Gottesdienst der christlichen Gemeinde als sehr unvollkommen erschienen sein. Es wird in den liturgischen Grundsätzen der Apokalypse der Boden zubereitet, in welchen eine spätere Zeit das Samenkorn eines specifisch christlichen Tempelcultus hineinlegen konnte. Und wieder finden wir auch, daß die Werthschätzung, welche die Apokalypse dem Amt des Gemeindevorstandes zuerkennt, die Entstehung der episcopalen Verfassung begünstigen mußte. Indem wir mit Bunsen, Rothe, Ritschl und Hengstenberg ²⁾ unter den

¹⁾ Vergl. Niehm, Der Lehrbegriff des Hebräerbriefs, 2. Ausgabe 1867, besonders S. 639 und 504 u. d. f.

²⁾ Bunsen, Ignatius von Antiochien S. 85. Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche S. 423 u. d. f. Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Zweite Auflage. S. 408 u. d. f. Hengstenberg, Die Offenbarung d. h. Joh. Bd. I, S. 153.

³⁾ Bunsen, Ignatius von Antiochien S. 85. Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche. 423 u. d. f. Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche 2. Aufl. S. 408 u. d. f.

Engeln der Gemeinden die Leiter derselben verstehen und nicht die Gemeinden als ideale Einheiten, wie Dürstendieck ¹⁾ will, da es uns unmahrscheinlich ist, daß die Gemeinden als ideale Einheit und als reale Vielheit durch unterschiedene Symbole dargestellt worden seien, so bleibt es uns doch zweifelhaft, ob in dem Begriff des Engels ein Collegium oder eine einzelne Persönlichkeit bezeichnet werde. Uns kommt es nur darauf an hervor zu heben, wie der Alerus nicht bloß bestimmt von der Gemeinde unterschieden wird, sondern auch so mit ihr zusammengefaßt, daß er als ihr Vertreter erscheint. Es giebt einen Vorstand der Gemeinde, welchem die Leitung des religiösen und sittlichen Lebens derselben anvertraut ist und welcher für dieselbe als verantwortlich gilt. Er kann aber nur verantwortlich sein, wenn ihm eine weitreichende und tiefgreifende Gewalt verliehen ist. — Wir fassen die Resultate unserer Untersuchungen zusammen. Die christliche Gemeinde in Israel erschien uns zuerst in der Gestalt erweiterter Familien, in einer Reihe von Hausversammlungen. Gemeinsames Gebet, die Verkündigung des Evangeliums, gemeinsame mit dem Genuß des Abendmahls verbundene Mahlzeiten bildeten den Inhalt dieser Gottesdienste. In einem späteren Stadium sehen wir die Hausgemeinden einer einheitlicheren Zusammenfassung weichen, es entstehen Gottesdienste für Gesamtgemeinden, welche nach der Analogie der jüdischen Synagoge geordnet sind. Es ist die Synagoge, nicht der Tempel, deren Gottesdienstordnung wir jetzt die christliche Gemeinde folgen sehen. Sagt man, es sei eine Selbsttäuschung, welche in dem synagogalen Cultus eine höhere, weil freiere, geistigere liturgische Gestaltung als im Tempelcultus erkennt, und bezieht man sich darauf, daß ja die Synagoge den Tempelcultus nachgebildet habe, und daß ihre formularischen Gebete nicht weniger der Erstarrung und der Mechanisirung des religiösen Lebens Vorstüb geleistet haben als die Opferhandlungen des Tempelcultus, ²⁾ so vergißt man doch, daß die Synagoge für die freie Rede, für die freie Aussprache, für die freie Schriftauslegung, also für die Individualität und Subjectivität, für die individuelle, subjective Persönlichkeit Raum schaffte. Und gerade diese Thatsache mußte den Synagogencultus den christlichen Gemeinden empfehlen. Denn nichts war ihnen ein so reichliches und so werthvolles Mittel der Erbauung als die Predigt.

¹⁾ Commentar zur Apokalypsie 2. Auflage. 2. 134 u. d. f.

²⁾ So Harnack a. a. O. S. 126—7.

Wesß nun die christliche Gemeinde ihren besonderen Gottesdienst, so hörte sie doch keineswegs auf, am Tempelgottesdienst Israels Theil zu nehmen. Denn, wenn sie auch am Inhalt desselben Anstoß nehmen konnte und auch wohl nahm, wenn sie auch wahrhaft christlichen Gehalt nur in ihrem eignen besondern christlichen Gottesdienste zu finden im Stande war, so konnte ihr doch nur der Tempelcultus als der entsprechende Ausdruck eines wahrhaften Cultus erscheinen. Es waren nicht bloß nationale Interessen, welche sie an den Tempel knüpfte, es war das Bewußtsein, nur hier einen wahrhaften Cultus, wenn auch mit unzulänglichem, zum Theil sogar dem christlichen Bewußtsein widersprechenden Inhalt, zu finden. Sie sah sicherlich ihre Synagogengottesdienste in gewissem Sinne mit denselben Augen an, wie die Israeliten die ihnen eignen. Hier wie dort sollte die Synagoge nicht einen Ersatz, sondern eine Ergänzung des Tempels bilden. So konnte das Bedürfniß nach einem objectiveren, die Analogie des Tempels nachahmenden Cultus entstehen, und diese liturgische Entwicklung mußte von der ihr parallel laufenden socialen Bewegung, der Tendenz, auch die Verfassung objectiver zu gestalten, den Alerus schärfer von der Gemeinde zu sondern und ihm eine einflußreichere Stellung zu geben, nur größere Förderung empfangen, wie sie selbst diese innerlich ihr verwandte Richtung begünstigte.

Wenn wir es jetzt versuchen, das Bild des christlichen Gottesdienstes zu zeichnen, der sich unter den Heidenchristen entwickelte, so sind wir auf die Paulinischen Briefe, und zwar in erster Linie auf den ersten Brief Pauli an die Korinther gewiesen. Und hier sind es zuerst die heiligen Mahlzeiten, die Agapen, welche unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. Sie aus heidnischer, sei es griechischer, sei es römischer Sitte abzuleiten, halten wir schon deshalb für unzulässig, weil sie auf judenchristlichem Boden entstanden und von dort auf heidenchristliches Gebiet verpflanzt sind. Aber ebenso wenig scheint es uns möglich, sie auf irgend ein israelitisches Vorbild zurück zu führen. An die Opfermahlzeiten dürfen wir sie nicht anknüpfen, weil diese einen privaten Charakter hatten, weil nur Privatdankopfer zu heiligen Mahlzeiten Gelegenheit gaben.¹⁾ Die Festmahlzeiten bieten keine Analogie, weil sie sich auf bestimmte Zeiten im Jahre beschränkten, während die christliche Urgemeinde täglich das Brod brach, und in späterer Zeit wenigstens sehr oft die Agapen ge-

¹⁾ Winer, Biblisches Realwörterbuch. Artif.: Opfermahlzeiten.

feiert wurden. Ebenso wenig dürfen wir an die Zehentmahlzeiten denken, da sie ja Opfermahlzeiten waren, innerhalb der Familie genossen wurden und nur durch Zuziehung von Leviten und des Gesindes von anderen Opfermahlzeiten sich unterschieden. In den Armenmahlzeiten aber, zu welchen der Zehnte des dritten Jahrs verwerthet wurde, die Grundlage der Agapen zu erkennen, verbietet schon die Thatsache, daß die christliche Gemeinde außer den Agapen besondere Armenspeisungen eingerichtet hatte.¹⁾ Noch viel weniger dürfen wir die Mahlzeiten der Essener vergleichen. Schon deshalb nicht, weil die Essener zu Christus und der Urgemeinde keine bestimmte Stellung einnahmen, vielmehr diese ebenso ignorirten, wie sie von ihnen ignorirt wurden. Die Essener hatten den Zusammenhang mit der gesetzlich geordneten Gemeinschaft Israels gelockert und standen deshalb außerhalb des Kreises, welcher den ersten Gegenstand der Heilswirkungen Christi und der Urgemeinde bildete. Aber auch die Beschaffenheit dieser Mahlzeiten verbietet es uns, in ihnen die Vorbilder der christlichen Agapen zu erkennen, da jene Opfermahlzeiten waren, diese dagegen ausschließlich die Idee der brüderlichen Gemeinschaft darstellten, da jene einen asketischen Charakter trugen, indem sie den Genuß von Wein und Fleisch nicht zuließen, diese dagegen keine Beschränkung in Bezug auf die Gegenstände des Genusses auferlegten, was sie auch um so weniger konnten, als sie die Abendmahlsfeier in sich aufnahmen.²⁾ Wir werden also darauf verzichten, den Ursprung der Agapen auf israelitische Institute zurück zu führen. Die Agapen sind vielmehr ein ganz eigenthümlich christliches Erzeugniß, welches theils auf der Basis der relativ vollzogenen Gütergemeinschaft die gliedliche Einheit der Gemeinde abbildete, theils in der Feier des Herrnmahles die Substanz des Evangeliums sich vergegenwärtigte und zueignete. Das Judenthum hat den Agapen nichts anders als die Idee der religiösen Mahlzeit geliefert. Die concrete Eigenthümlichkeit der Agapen dagegen ist durchaus nur aus specifisch christlichen Voraussetzungen zu begreifen.

Es ist eine andere Frage, ob auf die Entwicklung der Agapen fremdartige Factoren Einfluß ausgeübt haben. Sie werden wir bejahen müssen. Diese Factoren werden wir aber nicht auf israelitischem, sondern auf römisch-griechischem Boden zu suchen haben. Frei-

1) Keil, Handbuch der biblischen Archäologie. 1858. Bd. I. S. 337.

2) Mitsch, Die Entstehung der altkatholischen Kirche. 2. Aufl. S. 178 u. d. f.

sich an die Weisungen des Genossenschaftsleiters anlassen wir nicht denken, welche von vielen Weisungen als Wille der Anwesen angesehen worden sind. Wir meinen die Zussillen. Gegenwärtigen wir uns ihren Zweck und ihre geschichtliche Entwicklung. Die Zussillen zerfallen in zwei Arten. Die einen sind privater Natur, haben sporadischen Charakter, entbehren der Zieligkeit und verbindlicher Keller. 1) Sie können hier nicht in Betracht kommen. Die anderen waren öffentlich und stetig. Auf sie allein kann Rücksicht genommen werden. Diese Zussillen finden wir bei den Spartanern als *dedektai*, als Männermahlzeiten. Hier stellte sich wie bei den Akaden eine relative Gütergemeinschaft dar. Die Mahlzeiten fanden täglich statt, waren für jeden Spartiaten, der das zwanzigste Lebensjahr zurückgelegt hatte, obligatorisch. Die Materialien wurden durch Beiträge der einzelnen Theilnehmer beschafft. 2) . Noch verwandte den Agapen waren die Kretenischen Zussillen; während nämlich das Spartanische Gesetz von jedem Bürger einen gleichen Beitrag forderte, und den aussetzlos, der ihn nicht entrichten konnte, beanspruchte das Kretenische Gesetz von jedem Theilnehmer eine formell gleiche, materiell sehr verschiedene Abgabe, nämlich von jedem von Fehnten, so daß hier in der That der Arme zum großen Theil auf Kosten der Reichen speiste. Eine religiöse Feier leitete die Mahlzeit ein, große Unterhaltungen schlossen sich an. Diese Zussillen trugen also einen ernstlichen sittlichen Charakter. 3) Eine freilich fehlte den Zussillen der Spartaner und Kretenjer, was den Agapen nicht fehlte und nicht fehlen durfte, die Theilnahme des weiblichen Geschlechts. Trotzdem würden wir kein Bedenken tragen, in diesen Zussillen Faktoren zu erkennen, welche die Entwicklung, vielleicht sogar die Entstehung der Akaden zu erklären vermöchten, wenn es nicht auf das Höchste wahrscheinlich, ja gewiß wäre, daß in der Zeit, in welcher die christlichen Agapen entstanden, die Zussillen der Spartaner und Kretenjer längst aufgehört

1) Sie sind besprochen bei Schömann, Griechische Alterthümer 3. Aufl. 2te. I. S. 337—4. Morin de Origine agapenica veterum Christianorum in Volbeding Thesen: Commentationum selectarum T. II. ps. prior S. 153 u. d. f. Augusti, Denkwürdigkeiten 2te. VIII S. 75—78.

2) Schömann, a. a. O. S. 284—8.

3) Schömann a. a. O. S. 324—5. Bei dem Gese war Arbeit und ein Krankenpfleger ausgeübt; nach dem Gese blieb man noch länger Zeit zusammen, theils öffentliche Angelegenheiten besprechend, theils sich aber auch sonstige Gemeinschaften unterhaltend, wobei die Jüngeren zuhören und durch Erörterungen und Beschreibungen ausgezeichneten Männern und rühmlichen Thaten belehrt werden mochten.

Laffen zu erkennen. 3) Dem von einer ganz andern Seite her zum
 Einflusse der heidnischen Welt auf die Agypten ausgeübt worden. Es
 sind die gütellosten Vorgänge und Schmaasereien der Griechen und Rö-
 mer, welche zu die Agypten, und zwar in anstößigster Weise, ge-
 wirkt haben. Dürftest die Feier der Agypten in der störrischen
 Manier einem unüberwundenen Verweis ab. Einen vielfachen Tadel
 erteilt der Apostel Paulus im 11. Capitel des ersten Korintherbriefs
 wegen der Art und Weise, in welcher in Korinth diese Mahlzeiten ge-
 halten wurden. Der gute Mann trifft Zustände, die aus den
 aristokratischen, selbst die Verhältnisse Korinths zu erklären
 sind. Die *agapae* und *agapai*, welche überhaupt die störrische
 theosophie zeigten, machten sich auf bei den Agypten geltend. Die
 Theosophen hielten sich in Gruppen, je nach der Vortheilung
 der Agypten. War aber einmal der Gemeingeist getrübt und ge-
 schwächt, so mußte auch das Band, welches die einzelnen Parteien
 zusammenhielt, gelockert werden. Der egoistischer Individualismus
 konnte sich zur Geltung zu bringen. Er zeigte sich auch in den Agy-
 pen. Jeder genoß die Vorrechte, die er mitgebracht hatte. So konnte
 es zu dem Erbisse kommen, welches der Apostel drastisch mit den
 Worten bezeichnen: *ut unusquisque suum habeat*. Damit hatte aber
 die Mahlzeit ihren religiösen Charakter verloren, sie befriedigte nur
 noch sinnliche Bedürfnisse, sie diente nur dem *estomac* und *chair*.
 Zu dem in Abt. geworden, das nicht der *hellenismus* für *hellenismus* ziemte,
 sondern vielmehr in den *hellenismus* an den Einzelnen seine Stätte
 zu finden sollte. Wir werden wohl ebenfalls sehen, wenn wir es
 uns einmal bemühen, daß die Ausstellungen der Agypten durch
 die *hellenismus* der *hellenismus*, *hellenismus*, 2) bedingt waren.
 Also war nur die Ausstellungen der Agypten zu verstehen, diesen

[illegible]

Feder, Carlud. III. 2. Antwort, zur 10ten Zeile, S. 245 n. d. r.

wir einen fremden, außerschriftlichen Einfluß voraussetzen. Aber wie die Idee der Agapen und ihre Entstehung auf dem Boden specifisch christlicher Gedankenbildung und specifisch christlichen Gemeindelebens zu suchen ist, so müssen wir auch die eigenthümliche Art ihrer wesentlichen Feier aus specifisch-christlichen Bedingungen begreifen. Der Apostel Paulus zeigt uns den Weg. Er nennt die Agapen 1. Cor. 11, 20 ein *κυριακὸν δεῖπνον*. Dies thut er nicht deshalb, weil die Agape das dem Herrn geweihte Mahl ist, sondern deshalb, weil sie das von dem Herrn gestiftete Mahl ist. Dies geht aus dem Folgenden hervor. Denn wie motivirt der Apostel den Tadel, welchen er gegen die Entartung der Agapen ausspricht? Er beruft sich darauf, daß Christus Brod und Wein zu Trägern seines Leibes und Bluts geweiht hat, in der Nacht, da er verrathen ward. Worauf es also bei der Feier der Agapen ankommt, was ihren Höhepunkt und letzten Zweck bildet, das ist die Feier des Abendmahls. Da nun Christus dieses gestiftet hat während eines Mahles, so genießt auch seine Gemeinde das Abendmahl während einer Mahlzeit; die Agapen sind also nichts anderes, als die stetige Wiederholung des letzten Mahls Christi inmitten seiner Jünger, und eben deshalb sind sie mit der Feier des Abendmahls verbunden. Die Feier der Agape ist also weder aus israelitischen noch aus römisch-griechischen Verhältnissen zu erklären, sondern aus dem engen Anschluß der Gemeinde an die Art und Weise, in welcher Christus die Stiftung des Abendmahls vollzogen hat. Und, was die Autorität Christi zu fordern schien, mußte durch den Sinn der Handlung selbst empfohlen werden. In der Agape, die wir uns ja immer im Zusammenhange mit der Abendmahlsfeier denken müssen, stellte sich die in der Gegenwart Jesu Christi und durch dieselbe sich vollziehende Liebesgemeinschaft Christi und seiner Jünger dar. Die Agape war die reale Repräsentation und Begehung des idealen substantiellen Mystериums des Evangeliums sowohl insofern als dasselbe die Vereinigung der Gemeinde mit Christus als der Gemeindeglieder mit einander hervorbringt. Auf die Frage, in welchem zeitlichen Verhältniß die Feier der Agape und des Abendmahls stand, antwortet unser Text nur mittelbar. Haben wir ihn richtig verstanden, ist ihm Agape und Abendmahl eine Wiederholung des letzten Mahls Jesu, so wird dieses auch darin maßgebend gewesen sein, daß am Schlusse der Mahlzeit die Abendmahlsfeier be-
gangen wurde.

Wenden wir uns nun zu der Aufgabe, die Bedeutung festzustellen, welche der Apostel der Feier des Abendmahls zuerkannte, und werfen zuerst die Frage auf, ob es besondere liturgische Handlungen gab, durch welche das Abendmahl sich von der vorhergehenden Feier abgrenzte, und welcher Art sie waren. 1. Cor. 10, 16 wird der Kelch τὸ ποτήριον τῆς ἐλλογίας ὃ ἐλογυόμεν genannt. Es ist also kein Zweifel, daß es eine ἐλλογία war, durch welche die Handlung eingeleitet wurde. Aber nun erhebt sich die neue Frage, ob ἐλογεῖν, wie die einen wollen, der Sinn von „loben, danken,“ oder, wie die andern vorziehen, der Sinn von „segnen“ zu geben sei. Daß wir der letzteren Auffassung folgen, geschieht nicht nur deshalb, weil im ersteren Falle der Relativsatz die Construction mit einer Präposition heischen würde, weil also die Verbindung des Verbums ἐλογεῖν mit dem Accusativ uns nöthigt, sondern es bestimmen uns dazu auch sachliche Gründe. Wir gehen wieder davon aus, daß die Abendmahlsfeier in ihrer Verbindung mit der Agape eine wiederholende Darstellung des letzten Mahls Jesu ist. Nun hören wir aber 11, 23 u. d. f. B., daß der Herr durch ein zweifaches Thun das Abendmahl gestiftet habe, einmal durch eine εὐχαριστία, dann durch die einsetzenden Worte. So werden wir denn von vorn herein erwarten, daß auch die Urgemeinde beides werde gethan haben, eine Danksgiving dargebracht und die Einsetzungsworte gesprochen. Durch letzteres wird die Segnung der Elemente vollzogen sein. Die ἐλλογία, die hier erwähnt wird, muß in der Segnung des Brotes und Weines durch Recitation der Einsetzungsworte bestanden haben. Hierdurch wurde Brod und Wein zur ζωὴ αἰώνιος αἵματος καὶ σώματος Νοσιστοῦ, so wie bei der Stiftung des Herrnmahles. Eine Danksgiving, εὐχαριστία, ging der Segnung, ἐλλογία, voran.

Ist unsere Auffassung richtig, so liefert sie einen neuen Beweis dafür, daß wir Recht hatten, das letzte Mahl Jesu nicht als ein Passahmahl anzusehen. Unter den Gebeten des Passahmahles findet sich keines, welches auf die Speisen Gottes Segen herabriefe und so sie weihte. Alle Gebete des Passahrituals sind Bitten und Danksgivingen. Ein Kelch der gesegnet wird und davon seinen Namen hat, findet kein Analogon in der Passahfeier. Ein ποτήριον τῆς εὐχαριστίας, εἴη ὃ εὐχαριστούμεν, würde ein Analogon finden. Der כּוֹס הַבְּרָכָה ist nicht der Kelch der segnenden Weihe, sondern der Kelch der Vorpreisung und Danksgiving, offenbar so genannt, weil

er der erste Becher war, der nach Aufstimmung des Calicel genossen wurde.¹⁾

Dak 10, 16 nur der Kelch als Gegenstand der Eulogie erscheint, kann uns nicht überraschen. Der Apostel wollte damit nicht sagen, daß nur der Kelch gesegnet wurde; daß das Brot ebenfalls eine Segnung empfing, kann nicht zweifelhaft sein. Denn nach 11, 23 hatte ja der Herr beides, Brot und Wein, zum Gegenstand der Danksgagung und der Segnung gemacht, diesem Vorbilde wird auch die christliche Gemeinde gefolgt sein. Wie eng sie sich an dasselbe schloß, beweist eben der Activsatz, *ör zlozier*. Der mit Wein gefüllte Kelch wurde, so wie er war, genossen. Das Brot wurde erst gebrochen, dann genossen. So hatte es der Herr gethan, so that es die Gemeinde. Sie wollte auch im Geringfügigsten dem Herrn nachahmen, die Stiftungsfeste so anschaulich und bestimmt als möglich reproduciren.

Es tritt nun die Frage an uns heran, ob der Apostel irgend wie den Begriff des Opfers auf die Feier des Abendmahls angewandt habe. Paulus hat wohl das sittliche Handeln des Christen als ein Opfer angesehen, ja seine ganze apostolische Wirksamkeit unter diesen Gesichtspunkt gestellt, wie Phil. 2, 17. 4, 18. Röm. 15, 16, aber seine cultische Handlung als solche hat er durch den Opferbegriff bezeichnet. Gewiß ist es zulässig, in dem Cultus als solchem ein Opfer zu erkennen, wie ja überhaupt das ganze sittliche Leben des Christen unter den Gesichtspunkt einer Selbstdarbringung, eines Opfers gestellt werden kann, aber die heilige Schrift Neuen Testaments hat von diesem Recht keinen Gebrauch gemacht, offenbar, weil damit für das Verständniß des christlichen Gottesdienstes kein Schlüssel hergeleitet worden wäre, offenbar, weil es den neutestamentlichen Schriftstellern durch die Natur der Sache selbst feststand, daß ein Werth, welcher dem ganzen sittlichen Leben des Christen zuertheilt war, ihrem liturgischen Thun nicht abgesprochen werden dürfe. Freilich, daß einem einzelnen Akt des Cultus ausdrücklich Opfercharakter zukomme, dieser Gedanke lag den neutestamentlichen Schriftstellern ganz fern. Es ist aber eine durchaus andere Frage, ob der Apostel Paulus das Abendmahl als eine Opfermahlzeit angesehen habe. Sie bejahen wir unbedingte.²⁾ Wenn der Apostel 10, 18—21 das Abend-

¹⁾ In der Reihenfolge der für das Passahmahl festgesetzten Becher war er der dritte.

²⁾ In Uebereinstimmung mit Harnack a. a. O. S. 194 u. d. f.

mahl formell auf ein und dieselbe Linie mit den Opfermahlzeiten der Israeliten und Heiden stellt, so kann nicht bezweifelt werden, daß ihm das Abendmahl eine Opfermahlzeit war. Wir müßten uns auch wundern, wenn der Apostel diese Anschauung nicht gehegt hätte. War ihm der gekreuzigte Christus ein Opfer und das Abendmahl eine Aneignung dieses Christus mittelst leiblichen Genießens, so mußte ihm auch das Abendmahl zu einem Opfermahl werden. Aber im Abendmahl selbst erblickte er nicht den Vollzug einer Opferhandlung, weder einer solchen, die von Christus, noch einer solchen, die von der Gemeinde ausging, wohl aber erkannte er im Abendmahl die Aneignung des Opfers, welches Christus auf Golgotha gebracht hatte. Eine Opfermahlzeit, aber nicht ein Opfer war dem Apostel das Abendmahl.

Es bedarf keines Beweises, daß an der Feier der Agaben und des Abendmahls nur getaufte Christen Theil nehmen durften. Daß diese Feier in sich abgeschlossen war, keine wesentlich andern Bestandtheile in sich aufnahm, geht aus 11, 33 hervor. Es gab ein *συνεληναι* *εἰς τὸ φαγεῖν*, eine Zusammenkunft, welche in der Feier einer heiligen Mahlzeit ihren ausschließlichen Zweck fand. Daß diese Feier in der Abendstunde stattgefunden habe, wird durch die Analogie des Mahles Jesu wahrscheinlich gemacht, welche, wie wir gesehen haben, so genau beachtet wurde. Auch auf Apstg. 20, 7–12 können wir uns hier berufen. Denn, wenn hier die Abendmahlsfeier von Vorgesprächen eingefasst war, so erklärt sich die Ordnung dieses Gottesdienstes aus besondern Verhältnissen. Paulus wollte am folgenden Tage abreisen und benutzte daher jede Gelegenheit die Brüder zu stärken, auch einen Gottesdienst, der nach 20, 7 keinen andern Zweck hatte als *τίνασαι ἀγῶρα*. Diesen esoterischen Gottesdienst haben wir kennen gelernt, versuchen wir nun ein Bild des exoterischen zu zeichnen, an welchem nach 1 Kor. 14, 23 auch die *ἀνομοι* Theil nehmen durften.

Daß Schriftvorlesung, sei es alttestamentlicher Texte, sei es apostolischer Briefe einen wesentlichen und regelmäßigen Bestandteil dieses Gottesdienstes gebildet habe, ist eine sehr verbreitete, fast allgemeine, aber, wie mir scheint, unbeweisbare Behauptung. Die Ermahnung Kol. 3, 16 *ὁ λόγος τοῦ κυρίου ἐκζητεῖτε ἐν ᾧ ἡμεῖς ἀκούομεν* wenigstens ist keine Stütze für dieselbe, denn weder wird im Neuen Testamente die heilige Schrift Alten Testaments *ὁ λόγος τοῦ κυρίου* genannt, noch führt der Zusammenhang auf eine solche Auffassung. Vielmehr war sie durch symbolischen Ausdruck. Denn die

Participia διδάσκαυτες, πορευομένης, ἄδοντες, welche die Art und Weise anzeigen, in welcher sich das Wohnen des Wortes Christi vermittelt, nöthigen zu der Auslegung, daß der Apostel hier wohl ein substantielles, nicht aber ein formulirtes Wort in's Auge gefaßt hat. Ein höheres Maß von Beweiskraft besitzt 1 Tim. 4, 13. Harnack ¹⁾ hat Recht, wenn er in der Ermahnung ἀκούετε τῆς ἀκρόασις die Beziehung auf ein amtliches Thun findet. Die Coordination mit μακάριος und διδασκαλία legt dafür Zeugniß ab. Aber beweist diese Stelle nicht auch, daß die ἀκρόασις noch kein fester Bestandtheil des Gottesdienstes geworden war? Die Schriftlesung fängt erst an in den christlichen Gemeindegottesdienst Eingang zu gewinnen, und der Verfasser des ersten Briefs an den Timotheus ermahnt dazu, diese neue oder doch wenigstens nicht hinlänglich befestigte Institution zu pflegen und zu fördern. Wir sehen allmählich diesen Cultusbestandtheil sich bilden, und wir dürfen wohl annehmen, daß er erst am Ende des apostolischen Zeitalters sich allgemeine Geltung erworben hat. So lange noch ein Zusammenhang zwischen israelitischer Synagoge und christlichem Gemeindegottesdienst bestand, so lange konnte das Bedürfniß nach alttestamentlicher Schriftlesung durch den Besuch der Synagoge befriedigt werden; erst als das Band, welches Synagoge und Gemeinde verknüpfte, sich immer mehr löste, mußte der christliche Gemeindegottesdienst darauf bedacht sein, eine Lesung alttestamentlicher Schriften dem eignen Cultus einzuverleiben. Von der Vorlesung neutestamentlicher Schriften konnte natürlich nicht die Rede sein, da sie nur zum geringsten Theile vorhanden waren. Zwar wurden apostolische Briefe vorgelesen, aber nur in den Gemeinden, an welche sie gerichtet waren, und nur so lange, bis die Gemeinde ihren Inhalt erfahren hatte. War dieser Zweck erreicht, so hörte die Vorlesung auf. Eine organische Institution konnte die Vorlesung neutestamentlicher Schriften erst werden, nachdem die Apostel vom irdischen Schauplatz geschieden waren und ihr geschriebenes Wort die Stelle ihrer mündlichen Predigt vertreten mußte, und nachdem ihre Schriften ein größeres Ganzes, eine Sammlung maßgebender Darstellungen der christlichen Wahrheit, einen Canon gebildet hatten. Vorher konnten nur räumlich und zeitlich begrenzte Vorlesungen apostolischer Schriften stattfinden, Apol. 1, 3. Col. 4, 16. Aber bildeten Mittheilungen von Reden des Herrn und Thatfachen seines Le-

¹⁾ a. a. O. S. 146.

bens einen stetigen Bestandtheil der Gemeindegottesdienste? Daß es typisch gewordene, der Formulirung sich nähernde Erzählungen über hervorragende Ereignisse der evangelischen Geschichte gab, daß viele Worte des Herrn im Bewußtsein der Gemeinde lebten, läßt sich nicht bezweifeln. Die Geschichte des Leidens mit Einschluß der Einsetzung des Abendmahls und die Geschichte der Auferstehung Jesu war schon fixirt. Das beweist 1 Kor. 11 und 15. Und daß Worte des Herrn aufbewahrt wurden, zeigt sich darin, wie der Apostel Paulus ehe-liche Angelegenheiten nach Maßgabe eines ausdrücklichen Befehls Christi ordnet 1 Kor. 7, 10. Daß aber in jedem exoterischen Gemeindegottesdienste Mittheilungen aus der evangelischen Geschichte, Mittheilungen als solche, gemacht seien, darüber haben wir keine Nachricht. Da die Fixirung der evangelischen Geschichte in der Bildung begriffen war, so werden wir es nicht wahrscheinlich finden, daß in jedem Gemeindegottesdienste ein derartiger Vortrag gehalten sei. Die Zahl der fixirten Elemente war noch zu gering. Andererseits wäre eine solche Fixirung nicht möglich gewesen, wenn diese geschichtlichen Thatfachen und Worte nicht im Bewußtsein der Gemeinde gelebt hätten. Und eine solche Erfüllung des Gemeindebewußtseins konnte nur durch Vermittelung des Gottesdienstes hervorgebracht werden. Es war der Gottesdienst, welcher das Lebensbild des Herrn dem Bewußtsein der Gemeinde einprägte, seine Worte, Handlungen und Geschehnisse ihrem Gedächtniß einverleibte. Wir werden also annehmen müssen, daß die gottesdienstlichen Vorträge, mochten sie lehrenden, mahnenden, warnenden, tröstenden Charakter haben, diese historischen Factoren in sich enthielten, bald als Ausgangspunkte, bald als Ziel-punkte, bald als Beweismittel, bald als Beweggründe. Diese Vorträge nahmen auch alttestamentliche Schriftworte in sich auf, um sie für die Gemeindeglieder israelitischer Abkunft im Lichte des Evangeliums zu deuten, um die Gemeindeglieder heidnischer Abstammung mit ihnen bekannt zu machen, um beiden Theilen die evangelische Heilswahrheit in ihrem Gewande darzustellen, um durch Beziehung auf Gesetz und Weissagung, Opfer und Priesterthum Inhalt und Zweck des Evangeliums dem Bewußtsein der Gemeinde zu erschließen.

Nur dadurch, daß die gottesdienstlichen Predigten eine Fülle alttestamentlicher Texte in sich aufnahmen, konnte die Kenntniß der alttestamentlichen Schrift hervorgebracht werden, welche die apostolischen Schriften voraussetzen. Aber weder diese alttestamentlichen Citate und ihre Erläuterung, noch die Elemente der evangelischen Geschichte

bildeten vor Ausgang des apostolischen Zeitalters die Gegenstände und Ziele der Porträte, etwa in dem Sinne, in welchem gegenwärtig der bildliche Teil den Mittelpunkt für die Predigt bildet, sondern sie waren Belege und Beweismittel für die Ideen, in welchen das christliche Glaubensleben im Anschluß an die Ueberlieferungen und Lehren der Apostel sich ausdrückte. Früher als es zur Fixirung der Factoren kam, welche das Leben des Herrn constituiren, hatte sich ein objectives Vorgehen gebildet, welches bei Apokalypse Paulus mit den verschiedensten Bezeichnungen: *το εὐαγγέλιον*, *ὁ λόγος τοῦ σπυριτοῦ*, *το πνεῦμα καὶ τῆς θείας*, *ὁ λόγος τοῦ*, *ἡ ἀποκάλυψις* und Paulinische Bestimmungen des christlichen Lebensgeheimnisses. An den Pastoralbriefen treten andere hinzu, wie *λόγος τῆς ἀποστολῆς*, *κατὰ διδασκαλίαν*, *διδακτικὴ καὶ ἐντολή*, *ἐπαγγελία*, *λόγος τοῦ ζῆλου*, *καὶ ἡγοῦν*, *ἡγοῦν*, *ἐντολή*, *ἐπαγγελία*, *καὶ ἡγοῦν*. Diese Zusammenfassungen waren Darstellungen der Lebensweisheit, welche nach Bedürfnis ausführlichere historische Elemente aus dem Leben des Herrn, und alttestamentliche Erläuterungen der neuentstandenen Offenbarung in sich schlossen. Diese Vorträge bildeten den objectiven Factor des apostolischen Gottesdienstes, denn sie waren wesentlich Repräsentationen der apostolischen Lehre. Sie hat der Apostel im Auge, wenn er von dem *λόγος σοφίας* 1 Kor. 12, 28 oder von der *διδασκία* 14, 26 redet. Ihre Verwalter sind die *διδασκοντες*. Diesem objectiven hat die kirkliche Cultusbestandtheil neben subjectiv geordnete homiletische zur Seite. Am meisten mit der *διδασκία*, dem *λόγος σοφίας*, in die *πρῶτος* verbandt, welche der Apostel 14, 8 von der *διδασκία* unterscheidet. Die *πρῶτος* ist die objective Heilsweisheit und Heilsstatthathe begrifflich zu erkennen, ist rein über die Sphäre des *ἐκτελέσματος* hinaus ausserhalb so die subjective Seite der reinen intellectuellen Thätigkeit. Die *διδασκία* ist aber nicht der einzige objective Factor der homiletischen Bestandtheile des Cultus. Ihm zur Seite steht die *προφητεία*, deren Eigenthümlichkeit der Apostel durch ihre Verhältnissen und Zweck bestimmt, die *προφητεία* sind *ἀποκάλυψις* 14, 3. Die Weissagung ist also Erwählung und Löftung. So bildet sie innerhalb derselben objectiven Sphäre den relativen Gegensatz zu der *διδασκία*. Während diese sich an das Heilsobject wendet und die Beziehung desselben auf die practischen Bedürfnisse der gegenwärtigen Gemeinde in den Hintergrund stellt, so sind es diese gerade, auf welche sich die *προφητεία* richtet. Sie wird nicht an Normen für den kirklichen Wandel, die Gesetze, sondern das Leben des gläubigen Christen

gehorschen soll, zur Geltung bringen. Wie die objective *didaxh* in der *propheteia* eine subjective Ergänzung, so findet nun auch die *apokalypsis* eine solche, und zwar in der *glorificatione*. Daher stellt der Apostel im 14. Capitel Prophetie und Glossolalie einander gegenüber. Wir hatten bis dahin die Prophetie nur nach ihrem Inhalt und Zweck analysirt, wir müssen jetzt auch auf den subjectiven Zustand achten, in welchem sich der Prophet befindet, um den Zusammenhang zwischen Prophetie und Glossolalie zu erkennen. Der Prophet redet in religiöser Begeisterung, getrieben von dem Sturm der Gedanken und Gefühle. Er bedarf der apostolischen Ermahnung, daß er sich nicht willenlos fortreißen lasse, daß die Geister der Propheten diesen vielmehr unterworfen sein sollen 14, 32. Diese subjective Erregung setzte sich nun aber immer um in eine practische Ermahnung an die Gemeinde, in eine Beleuchtung ihrer gegenwärtigen sittlichen Beschaffenheit. Sie ging also immer durch das Medium des *roiz* hindurch. Verschmähte nun aber der bewegte Zustand des Propheten sich im *roiz* zu reflectiren, seinen Gehalt in deutlichen Vorstellungen auszuprägen, stellte er sich vielmehr unmittelbar in der Rede dar, so mußte diese, durch keinen logischen Zusammenhang verknüpft, einen desultorischen Charakter annehmen, und ihre einzelnen Bestandtheile mußten isolirt neben einander stehen. Das einheitliche Band eines verknüpfenden Gedankens mußte fehlen. Und bei stärkerer Strömung der erregten Triebe und Gefühle und in Folge dessen auch der diese sofort aufnehmenden Worte mußte die Rede auch nach ihrer sinnlichen Erscheinung unverständlich werden. Die ungeteilt vorwärts fließende Rede konnte nicht Zeit lassen, alle Silben eines Worte auszusprechen, einzelne Silben mußten das Wortganze vertreten. Und die Uebersetzung der Glossolalie in die Sprache des *roiz* konnte nur der Glossolale herzustellen veruchen, dessen psychisches Leben so organisiert war, daß die in der Glossolalie unterbrochene Thätigkeit des *roiz* sofort mit dem Aufhören der Glossolalie sich wieder einstellte. Nur dann, wenn der zeitliche Zwischenraum zwischen dem Aufhören der Glossolalie und dem Beginn der Thätigkeit des *roiz* ein verschwindend kleiner war, wird es diesem möglich gewesen sein, in der Erinnerung sich des Inhalts der Glossolalie zu bemächtigen. Wenn dagegen der durch die Glossolalie deprimirte *roiz* auch nach dem Aufhören derselben in Passivität verharrete und nur sehr allmählich seine Activität wieder gewann, dann wäre der Inhalt der Glossolalie für das eigene Gedächtniß und die eigene Erinnerung unfaßbar gewor-

den sein. Wie wir uns ja auch nur der Träume erinnern, die uns aus dem Schlafe wecken, deren Inhalt der *voix* in sich aufnehmen und wieder erzeugen kann, während die Träume, deren Gestalten sich allmählich auflösen, unserm Gedächtniß verloren gehen. Der erwachende *voix* hat dann kein Traumbild vorgefunden, dessen er sich bemächtigen könnte, die Spuren des Traumes haben sich verloren. Wir werden wohl nicht irren, wenn wir zwischen dem Traumleben und der Glossolalie eine gewisse Verwandtschaft wahr zu nehmen glauben. Weiß die heilige Schrift doch auch von Gott gewirkten Träumen! Der Apostel setzt aber noch die andere Möglichkeit, daß nicht sowohl der Glossolale als vielmehr ein anderes Gemeindeglied die Deutung vollziehe. Dies wird er dann haben thun können, wenn er durch Sympathie der Seele und des Geistes in eine solche innere Beziehung mit dem Glossolalen getreten war, daß sie die bald logisch bald physiologisch räthselhaften Worte und Laute des Redners seinem Verständniß zu erschließen vermochte. Und dies Bedürfniß, daß von einem andern die Deutung der Glossolalie ausgehe, wird dann vorhanden gewesen sein, wenn aus den bezeichneten Ursachen der Glossolale selbst die Uebersetzung der ekstatischen Worte in Worte des *voix* nicht vollziehen konnte. Die *προφητεία* hat aber nicht bloß in der Glossolalie ihr subjectives Analogon, auch die *ἀποκάλυψις* ist unter diesen Gesichtspunkt zu stellen. An sich freilich scheint ja nichts einen objectiveren Charakter zu besitzen als eben die *ἀποκάλυψις*, da sie auf unmittelbar göttliche Autorität zurück zu führen ist. Allein ist auch alle Mal *ἀποκάλυψις*, was sich dafür ausgibt? Um von Betrug zu schweigen, wieviel Selbsttäuschungen sind auf diesem Gebiete möglich? Daher war den Gemeinden des apostolischen Zeitalters in der Gabe der *διόγνωσις πνευματικῆς* ein wirksames Correctiv gegen Verirrungen der *ἀποκάλυψις* gegeben, und daher fordert der Apostel, daß die apokalyptische Form der Prophetie dieser Kritik unterzogen werde (12, 10. 14, 29—31). Der wesentliche Inhalt der *ἀποκάλυψις* war wohl kein anderer als die Deutung der Zeichen der Zeit, die Enthüllung der Zukunft, welche die Gegenwart keimartig in sich zu tragen schien. Hier war gewiß die Uebung der strengsten Kritik dringendes Bedürfniß. Denn oft mochte die bange Ahnung dunkle Zeiten in nächster Nähe erblicken oder die freudige Hoffnung nahe bevorstehende Siege des Reiches Gottes schauen, während weder diese noch jene im Buch der Wege Gottes verzeichnet waren. Solche aus-

schweifenden Befürchtungen oder Hoffnungen mußten auf Grund der Worte Christi, der Weissagungen des Alten Bundes und besonnener Erwägung der Gegenwart durch die *ἀποκάλυψις πνευματικὴ* in die Schranken gewiesen werden. Denn schon das bloße Dasein dieser kritischen Instanz liefert den Beweis, daß wir in dieser apokalyptischen Prophetie keine göttliche Offenbarung in dem Sinne zu erkennen haben, in welchem uns das Evangelium, die Worte des Herrn, die Schriften des Alten und Neuen Bundes als Offenbarungen gelten. Möchten unter diesen Apokalypsen einzelne von Gott gewirkte Visionen oder Enthüllungen über bevorstehende Wendungen in der Entwicklung des Reiches Christi sein, viele waren gewiß nichts anderes, als Reproductionen der Weissagungen Christi und des Alten Bundes, aus bewegtem Geiste entsprungen, einige aber, und sie waren besonders der Kritik bedürftig, waren nur Zeichnungen der Physiognomie der Zukunft, bei denen subjective Einsicht und Stimmung die Feder führten, und die nur deshalb auf die Wirksamkeit des heiligen Geistes zurückgeführt werden, weil sie unter dem Einfluß der von ihm erzeugten Frömmigkeit sich bildeten. Die Glossolie und die Apokalypse sind beide subjective Gestaltungen der Prophetie. In jener spricht sich das unmittelbare religiöse Geistesleben des Subjects aus. Das Subject, die religiöse Subjectivität wird auch das Object der Rede. In dieser dagegen wendet sich das Subject auf ein außer ihm liegendes Object, aber dies selbst ist nicht nur unsichtbar und verborgen, sondern es besitzt überhaupt noch keine Realität, außer im Rathschluß Gottes und den vorbereitenden Zuständen der Gegenwart. Es ist ein Geheimniß der Zukunft. Ist nun die Apokalypse in der That eine unmittelbar von Gott gewirkte oder Reproduction einer solchen, so ist sie natürlich eine objective Erscheinung innerhalb der Erzeugnisse, welche die Gnadengaben hervorbringen, und fällt somit nicht in die Kategorie, welche wir hier in das Auge gefaßt haben. Ist dies aber nicht der Fall, ist die Apokalypse vielmehr das Resultat subjectiver Ahnungen christlicher Frömmigkeit, und von ihr sprechen wir jetzt, so ist sie ein wesentlich subjectives Product, durch Vermittelung der Phantasie entstanden. Ihr Resultat hat nur subjectiven Werth, wenigstens bleibt es zweifelhaft, ob es objectiven Werth gewinnen werde. — Noch in einer andern Hinsicht unterscheidet sich die Apokalypse von der Glossolie. Während jene nämlich auf die Gemeinde wirken, ihre Weltanschauung verändern will, also einen dialogischen, dramatischen Charakter besitzt, ist diese vielmehr monolo-

gisch, lyrisch geartet. Sie hat ihren Zweck in sich selbst (14, 1—5), sie ist Andacht, Gebet (14, 13).

So werden wir in der Glossotalie den Uebergang von der religiösen Ansprache zum Gebet erkennen. Dies letztere wird nun unser Interesse in Anspruch nehmen. Werfen wir die Frage auf, ob wir über die gottesdienstlichen Gebete in den heidenchristlichen Gemeindeversammlungen aus den neutestamentlichen Schriften ein anschauliches Bild empfangen. Wir müssen diese Frage verneinen. Daß im Gottesdienste gebetet wurde, bedarf natürlich keines Beweises. Dagegen finden sich keine Spuren, daß ein öffentliches liturgisches Gebet, mehr oder weniger formulirt, vorhanden gewesen sei. Man hat zwar die Anfänge eines solchen in 1 Tim. 2, 1—7 zu entdecken geglaubt, aber, wie uns scheint, ohne Grund. Denn, wenn es Vers 8 heißt: *βοήλομαι οὐκ προσεύχασθαι τοὺς ἄνδρας ἐν παντί τῷ κυρίῳ*, so liegt doch darin, daß die Gebete, um die es sich hier handelt, eben sowohl im Hause wie außerhalb des Hauses stattfinden sollen. Ueberhaupt enthält dies zweite Capitel Ermahnungen, welche ebensowohl das gottesdienstliche wie das private Leben der Gemeindeglieder betreffen. Mag man vielleicht Vers 11 und die erste Hälfte des 12. Verses: *γυνὴ ἐν κυρίῳ ὡς ὁ κύριος ἐκείνος ὁ σώστης τοῦ σώματος, ὁ ἑαυτὴν ὡς ἡ ἐκκλησία, ἣν ἑαυτὴν ὡς ἡ ἐκκλησία* als gottesdienstliche Anordnungen ansehen, so sind doch alle anderen Bestimmungen gegen weibliche Emancipationsbestrebungen überhaupt gerichtet. — Nicht einmal ob das Gebet des Herrn in den Gottesdienst aufgenommen war, wissen wir. Harnack ¹⁾ nimmt es als selbstverständlich an. Wir können es nicht, da sich keine Belege in den neutestamentlichen Schriften finden. Denn die Citate von Volz ²⁾ beweisen nichts anderes, als daß die Christen Gott Vater genannt haben, und um diese Thatsache zu erklären, bedarf es gewiß keiner Beziehung auf das Gebet des Herrn. Es ist möglich, vielleicht wahrscheinlich, daß dasselbe im liturgischen Gebrauche war, gewiß keineswegs. Vergewegen wir uns, daß die evangelische Verkündigung die Geschichte des Leidens und der Auferstehung Christi zu ihrem Mittelpunkte machte und nur spärlich und langsam von hier aus rückwärts ging, um des Herrn Leben, seine Worte und Werke, sich zu vergegenwärtigen, so muß es immer als möglich erscheinen, daß das Gebet des Herrn noch nicht zur all-

¹⁾ a. a. D. S. 157.

²⁾ a. a. D. S. 33.

gemeinen Kenntniß gekommen war. Und selbst dürfen wir eine solche voraussetzen, so bleibt immer noch fraglich, ob die Gemeinden ihm die Dignität zuerkannten, die ihm gebührt, und die wir ihm zollen. Wir dürfen doch nicht vergessen, daß Christus dies Gebet nicht aus eiganem Antriebe seine Jünger gelehrt hat, vielmehr, wenigstens nach Luc. 11, darin nur ihrer Bitte gefolgt ist, ihnen eine Gebetsformel zu geben, wie sie die Jünger des Johannes von ihrem Meister empfangen hatten. Das Gebet des Herrn sollte seinem ersten Zwecke nach doch einer niederen elementaren Stufe des Glaubens genügen. Wir müssen endlich auch den Umstand berücksichtigen, daß das Gebet des Herrn nicht den Christusglauben der Jünger, sondern vielmehr die religiösen Voraussetzungen und Resultate desselben ausdrückt, und daher dem Vollgehalt des christlichen Bewußtseins vielleicht nicht den zureichenden Ausdruck zu geben schien. Diese Erwägungen verbieten uns, mit der Sicherheit, welche andere Forscher sich erworben haben, den Gebrauch des Vaterunsers in den apostolischen Gemeinden vorauszusetzen.

Eine Form des Gebets ist der Gesang. Daß er den Gottesdiensten der Gemeinden im apostolischen Zeitalter nicht gefehlt hat, bezeugt das Neue Testament. Drei Arten von Gesängen werden uns genannt, *ψαλμοί, ὕμνοι, ᾠδαὶ πνευματικαί*. Eph. 5, 19 wird ausdrücklich das *ᾄδων* vom *ψάλλων* unterschieden. Letzteres drückt eine musikalische Thätigkeit aus, *ψαλμοί* waren also Gesänge, die unter musikalischer Begleitung vorgetragen wurden. Ihr Inhalt mochte sich an die alttestamentlichen Psalmen anschließen; *ὕμνοι* ist die charakteristische Bezeichnung der Lobgesänge; *ᾠδαὶ πνευματικαί* sind Lieder, die mannichfachen Inhalt haben können, aber immer eine religiöse Färbung tragen, eine religiöse Stimmung aussprechen. Den heidnischen, zügellosen Tischliedern stellt der Apostel die *ᾠδαὶ* gegenüber, die pneumatisch sind, vom Geiste Gottes gewirkt und geweiht, Eph. 5, 18. 19. ¹⁾ Besonders im gottesdienstlichen Gebrauche waren die

¹⁾ So auch Bengel im Gnomen zu Eph. 5, 19: *psalmis, biblicis, Davidicis, novis, extemporalibus; adjuncto instrumento. ὕμνους, hymnis, ad laudem dei expressam. ᾠδαίς, carminibus, quae canuntur aut cani possunt, de quocunque argumento sacro. πνευματικαίς, spiritualibus, non mundanis, ut sunt ebriorum.* So auch Calvin zu Col. 3, 16: sub his tribus nominibus complexus est omne genus canticorum, quae ita vulgo distinguunt, ut Psalmus sit, in quo concinendo adhibetur musicum aliquod instrumentum praeter linguam. Hymnus proprie sit laudis canticum, sive assa voce

ψαλμοί, denn 1 Kor. 14, 26 werden sie allein genannt. Und, wie aus derselben Stelle hervorgeht, waren diese Gesänge *Soli*, ein Gesamtgesang der Gemeinde oder eines Chors scheint nicht stattgefunden zu haben.

Es bleibt uns nur noch eine Frage zu beantworten übrig, welche Art der Leitung verbürgte die Aufrechthaltung der Ordnung im Gottesdienste. Wenn wir unsern Blick auf die Zustände in Korinth richten und uns hiebei vorläufig auf die homiletischen exoterischen Versammlungen beschränken, so scheint es uns unzweifelhaft zu sein, daß es an jeder Leitung gefehlt habe. Nicht bloß spricht dafür, daß der Apostel keines Liturgen erwähnt, der seine Pflicht, die Würde des Gottesdienstes zu wahren, verlegt hätte, sondern die Ermahnungen des Apostels setzen geradezu voraus, daß ein liturgischer Vorstand gar nicht vorhanden war. Wenn er dringend vor dem Zusammenkommen mehrerer warnt, wenn er 14, 27 fordert, daß die Glossolalie *ἀνὰ μέρος* geschehe; wenn er Vers 30 und 31 gebietet: *ἐὰν δὲ ἄλλος ἀποκρίνηται καὶ ᾄδῃ ᾠδὴν ἢ ψαλμὸν ὁ πρωτός σιγάτω. δεύραςδε γὰρ καὶ ἵνα πάντες προσημειώσω*, so werden uns Verhältnisse vergegenwärtigt, die nur bei völligem Mangel einer liturgischen Leitung sich bilden konnten. Auf die Frage, ob die esoterischen sakramentalen Gottesdienste unter liturgischer Aufsicht standen, empfangen wir unmittelbar keine Antwort. Es bleibt nur im höchsten Maße auffällig, daß für die Unordnungen, welche sich auch hier eingeschlichen hatten, kein liturgischer Vorstand verantwortlich gemacht wird, und daß zu ihrer Beseitigung und Fernhaltung ein solcher nicht aufgefördert wird. Natürlich konnten Agape und Abendmahl nicht begangen werden, ohne daß bestimmte Persönlichkeiten bestimmte Functionen vollzogen. Aber ob die Ausübung derselben amtlich geregelt war oder an zufällige und wechselnde Bedingungen geknüpft, das bleibt zweifelhaft. Scheint es doch, als ob überhaupt in der Korinthischen Gemeinde ein Amt der Leitung gefehlt habe. Hätte ein solches bestanden, so würde der Apostel gewiß oft seine Mitthätigkeit in Anspruch genommen, gewiß 1. Kor. 5 auf

sive aliter canatur. Oda non laudes tantum contineat, sed paraeneses et alia argumenta. Spirituales autem Christianorum cantiones esse vult, non ex frivolis et nihili nugis compositas. Ueber die ganze Frage vergl. die Untersuchungen von J. G. Walch de hymnis ecclesiae apostolicae und J. L. Hilfinger de psalmodia, hymnorum atque odarum sacrarum discrimine in Volbeding: Thesaurus commentationum selectarum. Tom II. Ps. I. p. 21 et sequ. p. 43 et sequ.

daselbe sich bezogen haben. Nichts von alledem findet statt, vielmehr hören wir den Apostel 6, 5 in den Ruf der Klage, wir möchten fast sagen in den Ruf der Verzweiflung ausbrechen: *οὐκ ἔτι ἐν ἐμῇ σοφίᾳ οὐδὲ εἰς ὃς ἐννέσκειται διακονεῖν ὑμῶν μέσον τοῦ ἁδελφοῦ αὐτοῦ*. Es gab ja freilich mannichfaltige *καρίσματα* und *διακονίαι* in der Korinthischen Gemeinde, aber ihre Träger besaßen keinen amtlichen Charakter, keine amtliche Autorität. Gewisse Leistungen bildeten die Basis eines Ansehens, und die Voraussetzungen amtlicher Organisation sind im Werden begriffen. Aber diese selbst ist noch nicht vorhanden. Am meisten scheinen die Vertreter der *διδασκαλία* und *προφητεία* durch den Werth ihrer Thätigkeiten einen unmittelbar persönlichen Einfluß besessen zu haben. Sie werden 12, 28. 29. nach den Aposteln genannt, ihre Thätigkeit wird durch den Namen bezeichnet, der ihnen um derselben willen zukommt, während alle andern *διακονίαι* nur als Thätigkeiten erscheinen, nicht in Persönlichkeiten sich sammeln, welche durch sie bestimmt werden. Es gab *κατακρίσεις*, aber keine bleibenden Träger derselben. Es fehlte gewiß nicht an Persönlichkeiten, welche eine hohe Autorität besaßen und auf die Gestaltung der Gemeindeverhältnisse einen großen Einfluß ausübten, aber ihr Ansehen und ihre Gewalt ruhte nicht auf amtlicher Basis. Sehr bezeichnend für die Gemeindeverhältnisse in Korinth ist 1. Kor. 16, 15. 16. Hier hören wir vom Hause des Stephanas: *εἰς διακονίαν τοῖς ἐκκλησίαις ἵνασαν ἑαυτοὺς*. Und sie stehen nicht allein: *ἡμεῖς ἐποτάσθημεν τοῖς τοιούτοις καὶ πάντι τῷ συνεργοῦντι καὶ κοπιῶντι*. *κοπιῶντες* und *συνεργοῦντες* werden hier genannt. Das sind Bezeichnungen, welche eine Dienstleistung nach ihrem persönlichen, nicht nach ihrem amtlichen Werth charakterisiren. Hätte es ein Amt im engeren Sinne des Wortes in Korinth gegeben, welches durch apostolische Einsetzung oder Gemeindevahl entstanden war, so wäre hier der Ort gewesen, durch Beziehung auf die amtliche Würde der Leitenden die Verpflichtung zum Gehorsam gegen sie zur Geltung zu bringen. Trägt der Apostel doch kein Bedenken, den amtlichen Werth seiner eignen apostolischen Thätigkeit zu betonen 1. Kor. 9, 1 u. d. f. 2. Kor. 11, 5. 12, 11. Gal. 1, 1. Aber es gab eben in Korinth keinen amtlichen Vorstand, sondern nur Personen, welche sich zeitweise oder dauernd in den Dienst der Gemeinde stellten, und deren Dienst sich die Gemeinde stillschweigend gefallen ließ. Ihnen fehlte aber eine rechtliche Legitimation. Und dieser Mangel war wohl eine vorzügliche Ursache, aus welcher die Unordnungen in der Korinthischen Ge-

meinde hervorgangen. Die Gemeindevorbestände in Corinth dienen wir aber nicht als Maßstab ansehen, nach welchem wir die übrigen Gemeinden zu beurtheilen berechtigt wären. In der Gemeinde zu Thessalonich gab es *ποιοιτάς* 1. Thess. 5, 12. Die römische Gemeinde hatte *ποιοιτάς* 12, 8. Diaconissinnen 16, 1, selbst Apostel im weiteren Sinne 16, 7. Eine geordnete amtliche Organisation herrschte in Ephesus. Der Apostel vergleicht die Kirche, die sichtbare geschichtliche Kirche mit einem Tempel, dessen Eckstein Christus, dessen Fundament die Apostel und Propheten bilden. Ihr Dasein ruht in erster Linie auf der Voraussetzung, daß Christus, in zweiter Linie auf der Voraussetzung, daß die Apostel und Propheten sie tragen. Der normale Zustand der Kirche ist also durch das Dasein der bestimmenden und beherrschenden Autorität von Gott berufener und ausgestellter Persönlichkeiten bedingt. 2, 19 -22. 3, 5. 4, 11. Was von der Kirche als Einheit, gilt auch von jeder einzelnen Gemeinde. An den Aposteln und Propheten hat sie Antheil, insofern sie eben ein Glied der Kirche ist, welcher als Ganzer die ordnende Thätigkeit der Apostel, die weissagende Thätigkeit der Propheten gilt. Denn es ist ein anderer Begriff der Prophetie, welchen der Epheserbrief und welchen der erste Brief an die Corinther aufstellt. Während dieser die prophetische Thätigkeit in Paränese und Paratlese aufgehen läßt, weist jener ihr die didaktische Apokalypsie zu. Die fortwährende Enthüllung der im Evanaelium enthaltenen Mysterien ist ihre Aufgabe. Von der Übung derselben sind natürlich die Apostel nicht ausgeschlossen. Jeder Apostel war ein Prophet, aber nicht jeder Prophet ein Apostel. Diese Anschauung liegt Eph. 3, 3-7 zu Grunde, und sie berechtigt uns in den Propheten Persönlichkeiten zu erblicken, welche nicht sowohl den einzelnen Gemeinden als vielmehr der ganzen Kirche angehörten. Auch die Thätigkeit der Evangelisten, da diese die Wirklichkeit der Apostel fortsetzten und ergänzten, ist nicht auf einzelne Gemeinden beschränkt, wohl aber ist die einzelne Gemeinde das Arbeitsfeld der *ποιμένες* und *διδασκαλοί*, die daher in eine Kategorie zusammengefaßt sind. Durch Vermittelung dieser Autoritäten und Amtsträger gestaltet sich die Kirche zum Tempel des Herrn, zum Leibe Christi. Auch Röm. 12. und 1. Kor. 12 erscheint der Begriff des organisierten Leibes Christi. Aber in zweifacher Hinsicht weicht der Brief an die Epheser ab, indem er einmal einen weiteren Gesichtskreis in's Auge faßt und die einzelne Gemeinde als Organismus und doch zugleich als Organ ansieht, als

ein Ganzes, das aber selbst ein Glied im Ganzen der Kirche ist, des umfassenden Organismus, während Römerbrief und Korintherbrief nur auf die einzelne Gemeinde sich beziehen: ferner indem der Epheserbrief die Ungleichartigkeit der einzelnen Thätigkeiten betont, während Römerbrief und Korintherbrief vielmehr die Gleichheit des Werthes für die einzelnen Functionen voraussetzen. Wir sehen im Epheserbrief die Idee des kirchlichen Organismus sich fortbilden. Aber allerdings nur nach einer Seite hin! Die Kirche, der Gemeindecumplex bildet einen, freilich sehr unvollkommenen Organismus. Apostel, Propheten, Evangelisten bilden ein Bindeglied zwischen den einzelnen Gemeinden: Apostel und Evangelisten, indem sie bald hier bald dort ihre Wohnstätte haben, Propheten indem sie, wo sie auch weilen, durch den Werth ihrer didaktischen Apokalypsen ein ideales Band um die Gemeinden schlingen. Ueber die einzelne Gemeinde, ob und inwieweit sie sich zu einem Organismus ausgebildet habe, darüber erfahren wir aus dem Epheserbriefe nichts. Es giebt *νομή*, es giebt *ἀνδοχή*, das hören wir, aber über den Umfang ihrer Rechte, über ihre Beziehungen zur Gemeinde und zu einander vernehmen wir nichts. Einen entscheidenden Fortschritt der Gemeindeorganisation dagegen bezeichnen die Pastoralbriefe. Hier erscheint an der Spitze der Gemeinden ein Collegium von *πρεσβύτεροι, ἐπισκοποι* 4, 14. 5, 22. 2. Tim. 1, 6. Und diese Männer sind nicht bloß Ordner und Leiter, sondern zum Theil auch Lehrer. Wenigstens erscheint es höchst wünschenswerth, daß sie sich im Besitze der Lehrgabe befinden Tit. 1, 9. 1. Tim. 5, 17.

Bergegenwärtigen wir uns, um den Werth dieser neuen Justification zu beareifen, den bisherigen Entwicklungsang der Verfassung in den heidenschristlichen Gemeinden. Einen Vorstand oder doch eine Leitung hatten natürlich von Anfang an alle Gemeinden befohlen, mochte auch, wie in Corinth, hier und da die amtliche Basis gefehlt haben und nur eine persönliche Autorität maßgebend gewesen sein. Daß sich diese Organisation an ein gegebenes Vorbild angeschlossen und dasselbe nachgeahmt habe, ist eine unzulässige Annahme. Sie war viel zu einfach, als daß wir das Bedürfniß fühlen könnten, nach ihrem Muster zu suchen. Die Gemeinden folgten eben nur derselben allgemeinen in der Natur der Sache liegenden Nothwendigkeit, die jeder Verein, welchen Inhalt er haben und welche Zwecke er sich setzen mag, anerkennen muß, sie betraute besondere Persönlichkeiten, bald in formloser bald in geordneter Weise, mit der Leitung ihrer

Angelegenheiten. Hier erhebt sich nun die Frage, in welchem Umfange dieser Vorstand die Ordnungen des Gemeindelebens, die Bethätigungen und Erscheinungen desselben, regelte und beaufsichtigte. Lange Zeit hindurch hat er offenbar nur einen sehr geringen Einfluß ausgeübt. Denn die wichtigsten und wesentlichsten Factoren des christlichen Lebens, die erbauenden gottesdienstlichen Functionen, lagen fast ganz außerhalb des Bereiches seiner Wirksamkeit. Weder wurden sie von ihm ausgeübt, noch wurde von ihm die Berechtigung zu ihrer Ausübung verliehen. So lange das Vorhandensein eines Charismas ohne weiteres auch das Recht involvirte es im Gottesdienste zur Geltung zu bringen, so lange das Princip eines religiösen Individualismus und Naturalismus herrschte, so lange konnte das Amt der Leitung keinen durchgreifenden Einfluß gewinnen. Die Vertreter der *διδασκαλία, προφητεία, γλωσσολαλία; ἀποκάλυψις* stellten die *προσωπικὴς* in den Hintergrund. Wie fahl war der Inhalt der Aufgaben, welche diesen zufielen. Alle Thätigkeiten, welche die religiöse und sittliche Erbauung bezwecken, waren ihnen entzogen. Denn wenn auch die Vorsteher gottesdienstliche Functionen ausübten, so thaten sie es nicht kraft der Befugnisse, welche ihnen als Vorstehern zukamen, sondern in Folge des Besizes der Charismen, die unabhängig von ihrer amtlichen Stellung ihnen eigen waren. Keine innere Nothwendigkeit, nur zufällige Begabung konnte den Vorsteher befähigen und berechtigen, liturgische Handlungen zu vollziehen. Wir wollen nicht leugnen, daß sie in manchen Gemeinden eine gewisse Aufsicht über den Gottesdienst ausgeübt, etwa im Besiz der Rechte eines Vorsitzenden sich befunden haben. Aber in wie enge Schranken ist eine solche Thätigkeit geschlossen. Sie schafft die äußeren Bedingungen, an welche die Darstellung des inneren Lebens geknüpft ist, aber an der Hervorbringung des letzteren nimmt sie nicht Theil. Und in manchen Gemeinden, wie in Korinth, scheint nicht einmal dieses Recht dem Vorstande eingeräumt zu sein. Für die Werthschätzung, welche dieser genoß, scheint kaum ein Umstand so charakteristisch zu sein, als daß seine Thätigkeiten in ein und dieselbe Linie mit andern dem Dienst der Gemeinde gewidmeten Functionen gestellt werden. Das Amt der Leitung und die erbauenden Thätigkeiten erscheinen als gleichberechtigt. Aus diesem Verhältniß mußten nothwendig Mißstände hervorgehen. Der Mangel einer Autorität mußte immer mehr sich fühlbar machen. Alle, die ein Charisma besaßen oder zu besitzen glaubten, suchten es auch zur Anerkennung zu bringen. Der Ehrgeiz, die

Neigung sich vorzudrängen, erwachten. Einzelne suchten die Lücke amtlicher Auctorität dadurch auszufüllen, daß sie ihre eigne Auctorität betonten und für sie eintraten. Da die gottesdienstlichen Functionen zum großen Theile in improvisirten Ansprachen bestanden, so enthielten sie oft genug Urtheile, die nicht stichhaltig waren und die Kritik herausforderten. Je geistig erregter das Gemeindeleben war, desto mehr mußten im Gottesdienste die Geister auf einander plagen.

Sollten diese Störungen des Gemeindelebens beseitigt werden, so kam es darauf an das Amt der Leitung mit einer größeren Auctorität zu betrauen und den Einfluß der Charismen auf die Gestaltung des Gottesdienstes zu beschränken. Beide Aufgaben konnten nur durch eine neue Ordnung des Verhältnisses zwischen der Leitung und der Hervorbringung des Gottesdienstes gelöst werden. Wenn der Leiter des Gottesdienstes regelmäßig auch im Besiz eines liturgischen Charismas sich befand, wenn niemand zum Vorsteher gewählt wurde, der sich nicht auch als Inhaber eines liturgischen Charismas erwiesen hatte, so mußte der Begriff des Vorsteheramts an innerem Werth wachsen, so mußte ferner der charismatischen liturgischen Thätigkeit des Vorstehers der Einfluß zu Gute kommen, der ihm als Vorsteher gebührte und auch gezollt wurde, so mußten endlich die liturgischen Charismen der Gemeinde durch das liturgische Charisma des Vorstehers herabgedrückt werden. Aber welches war dies Charisma? Durch welche Begabung sollte der Vorsteher an der Hervorbringung des Gottesdienstes Theil nehmen? Es mußte ein Charisma sein, das allgemeiner verbreitet war und nicht an seltner vorhandene Bedingungen geknüpft. Diesen Forderungen entsprach das Charisma der *διδασκαλία*, dessen Werth desto mehr geschätzt werden mußte, als die heftigen Erregungen des Geisteslebens, welche durch die Verkündigung des Evangeliums entstanden waren, nachließen und einer nüchternen und ruhigeren Entwicklung Raum gewährten. Auf der andern Seite mußte die Richtung derselben durch den größeren Einfluß der *διδασκαλία* befestigt und unterstützt werden.

Es handelte sich nicht darum, die Bethätigung der in der Gemeinde wirksamen liturgischen Charismen zu Gunsten des liturgischen Charismas des Vorstehers zu unterdrücken, sondern nur darum, erstere zu beschränken und dem letzteren einen größeren Einfluß zu verschaffen. Für eine solche neue Organisation der gottesdienstlichen

Funktionen bot nun die Synagoge Vorbild und Muster. Denn hier war das Recht zu lehren und zu reden in erster Linie den Vorstehern zuerkannt. ¹⁾ Wenn diese nun auch nicht ausschließlich lehrten, sondern außer ihnen auch Rabbinen und die, welche dafür gehalten wurden, so empfingen diese letzteren doch das Recht dazu vom Synagogenvorsteher. Ihm also kam im engsten Sinne das Vehrrecht zu, er übte es aus vermöge der Machtvollkommenheit seines Amtes, alle anderen aber nur vermöge der Erlaubniß, die er ertheilte. Die Bedingungen zum Vehrortrag mußten sie sich durch die Aneignung von Kenntnissen erworben haben, die Bethätigung ihrer Gaben und Fähigkeiten hing von der Entscheidung des Vorstehers ab. ²⁾ Daher wurde bei der Wahl eines Synagogenvorstehers darauf gesehen, daß er die Gabe der Lehre besitze. ³⁾

Wir sehen wie die Ordnungen der Synagoge sich den christlichen Gemeinden empfehlen, ihren Bedürfnissen entsprechen mußten. Natürlich dauerte es längere Zeit, bis die christlichen Gemeinden diese neue Gestaltung sich angeeignet hatten. Nicht immer fanden sich Männer, welche die Gabe des Vehrns und Regierens in sich vereinigten, und nicht immer mochten die Gemeinden bereit sein, die eignen Rechte zu Gunsten einer Steigerung der Amtsgewalt des

¹⁾ Vitringa l. c. p. 696: Quod ad archisynagogos omnium primo pertinerit hic concionandi actus — — vel potius jus illum actum praestandi, satis inde liquet, quod illi synagogae fuerint principes, a quibus omnia synagogae munia distribuebantur. et sequ.

²⁾ Vitringa l. c. p. 711: Hanc vero dicendi libertatem si comparamus cum ea Archisynagorum, de qua ante verba fecimus, id inter utramque comparimus esse discriminis, quod Archisynagogis non tantum primum jus concionandi competierit, sed et illi sibi ipsis concionandi facere potuerint potestatem, cum ceteris hunc actum de jure praestare non liceret nisi illis concedentibus. Illi igitur, ut omnia synagogae officia honoratiora distribuebant, ita de hoc etiam concionandi actu pro suo libitu et arbitrio disponebant, ita, ut nullus eum praestare sustineret, nisi venia sibi facta ab Archisynagogis.

³⁾ Vitringa l. c. p. 651. — ipsam hanc qualitatem, quam Paulus requirit in Presbytero sive Episcopo, Judaei omnino quoque in illis viris desiderant, qui ab ipsis in ישיבות Consensus Scholasticos aut Ecclesiasticos cooptantur. — — Ejusmodi רבנים Doctoribus, quorum adeo frequens mentio in Evangeliiis, instruebantur aetate Christi consensus, ישיבות scholastici et ecclesiastici — — cum Judaei id maxime in praeside synagogae et academiae desiderant, ut sit רבי *didáxalos* sive *didaxiós* et ut sit *didaxinós* et sequ.

Vorsteher zu beschränken. Die Pastoralbriefe zeigen, wie die Verbindung zwischen Vehramt und Regierungsamt angestrebt wird, aber noch keineswegs vollzogen ist. Die synagogale Verfassung schwebt ihnen vor, aber nicht als verwirklicht, sondern als in der Verwirklichung begriffen. Könnten wir daran zweifeln, daß das Muster der Synagoge in's Auge gefaßt ist, so müßte die Bezeichnung der Vorsteher als Presbyter alle Zweifel überwinden. Sie ist der sicherste Beweis, daß wir uns in der Sphäre der Nachbildung synagogaler Einrichtungen befinden.

Wir kommen zu dem Resultat, daß auf heidenchristlichem Gebiet sich eine und dieselbe Entwicklung, wie auf judenchristlichem vollzogen hat. Hier wie dort sehen wir nach einer Periode elementarer Bildungen die Gemeindeordnung sich nach dem Vorbilde der Synagoge ausgestalten! Aber übersehen wir auch nicht den Unterschied, der zwischen beiden Hälften der apostolischen Gemeinden besteht. Viel früher als die heidenchristlichen Gemeinden folgten die judenchristlichen dem Typus der Synagoge. Schon das Apostelconcil in Jerusalem fand unter der Theilnahme der Presbyter Jerusalems statt, Apstg. 15. Also damals schon gab es Presbyter in Jerusalem, d. h. damals schon war die Verfassung der Synagoge maßgebend gewesen. Auf heidenchristlichem Gebiet dagegen hören wir von Presbytern erst in den Pastoralbriefen, hier findet die Nachahmung der Synagoge erst am Ende des apostolischen Zeitalters statt. Ferner haben wir gesehen, daß der Reiz des Priester- und Tempelcultus nicht ohne Einfluß auf die Vehrbiidung des Hebräerbriefs und den Anschauungsstreis der Apokalypse blieb und dadurch einer Richtung entgegen kam, die auf judenchristlichem Gebiete nicht fehlen konnte, die bereit war, die idealen Gebilde jener neutestamentlichen Schriften realistisch auszubeuten. Die Apokalypse ist freilich an heidenchristliche Gemeinden gerichtet, aber ihre Ideen sind nicht durch Institutionen, die hier sich gefunden hätten, veranlaßt, sondern vielmehr durch das Vorbild des Tempelcultus und Priesterthums Israels. Die paulinischen Schriften dagegen, die Briefe des Heidenapostels, enthalten keine Spuren, daß diese Institutionen eine vorbildliche Bedeutung und einen maßgebenden Werth für ihn gehabt hätten. Ein früherer Anschluß der Verfassung an die Synagoge, ein früherer Hinblick auf den Tempelcultus unterscheidet die judenchristlichen von den heidenchristlichen Gemeinden. Diese Thatfachen bedürfen kaum einer Erklärung. Synagoge und Tempel lagen den Judenchristen näher als den Heiden-

christen. Diese konnten also erst später als jene die israelitischen Institutionen sich aneignen, für sich umbilden. Aber abgesehen von diesen Differenzen können wir keine wesentlichen Unterschiede zwischen den liturgischen Factoren hier und dort entdecken, natürlich von geringen Modificationen abgesehen. Es gab gewiß nicht in allen Gemeinden dieselbe Fülle von Charismen, welche die Gemeinde in Korinth auszeichnete. Hier war der Gottesdienst daher mannichfaltiger, dort einfacher. Nicht in allen Gemeinden mochten die religiösen Gesänge sich in die Artunterschiede gliedern, die wir im Epheser und Colosserbrief kennen lernen. Nicht überall mochten die Agapen so entartet sein wie in Korinth, obwohl der Judasbrief B. 12 beweist, daß diese Ausschweifungen sich nicht auf heidenchristliche Gemeinden beschränkten. Aber wir reden auch nur von den constitutiven Factoren des apostolischen Cultus. Sie waren auf beiden Seiten identisch. Wir dürfen mit Gewißheit voraussetzen, daß die Feier des Abendmahls und der Agapen im Wesentlichen in Korinth nicht anders begangen wurde als in Jerusalem. Wir berufen uns auf den Nachweis, den wir geliefert zu haben glauben, daß diese Feier eine bis in's einzelluste gehende Darstellung des letzten Mahles Jesu sein wollte. Diese Aufgabe konnte nur gelöst werden, wenn in den judenchristlichen Gemeinden eine solche Feier unter dem maßgebenden Einfluß der Urapostel sich gebildet hatte. Der Gedanke einer Feier dieses Inhalts konnte auf heidenchristlichem Gebiete gar nicht entstehen. Und welcher Beweggrund wäre gewesen, eine Feier, die auf judenchristlichem Boden ihren Ursprung genommen hatte, anders zu begehen, nach andern Principien zu ordnen? Ja, wäre Agape und Abendmahl von den Judenchristen als Passahmahl gefeiert worden, dann wäre es begreiflich, daß die Heidenchristen andern Grundsätzen gefolgt wären und nach ihnen die Feier geändert hätten. Aber wir haben gesehen, daß die Urgemeinde keineswegs das Abendmahl und die Agape als Passahmahl betrachtete. Und wo anders konnte erfahren werden, wie der Herr das letzte Mahl gefeiert habe, als aus dem Munde der Urapostel. Und sie sollten die Hand dazu geboten haben, eine Gemeindefeier herzustellen, welche von andern Voraussetzungen ausgegangen wäre, als diejenigen, welchen die unter ihrer Autorität entstandene Feier folgte? Gewiß nicht! Ueberhaupt dürfen wir uns nicht der Meinung hingeben, daß irgend welche constitutiven Factoren des Cultus aus heidenchristlicher Initiative hervorgegangen seien. Das Evangelium ist in Israel ursprünglich verkündet worden, Israeliten

waren seine ersten Herolde, Israeliten waren die Apostel, unter deren Autorität sich christliches Leben und christliche Ordnung innerhalb und außerhalb Israel bildete. Es läßt sich schwer denken, daß unter solchen Bedingungen verschiedenartige liturgische Principien hier und dort sich zur Geltung gebracht hätten. Denn das kommt hier nicht in Betracht, daß die Judenchristen am jüdischen Gottesdienste Theil nahmen und jüdischer Sitte sich unterwarfen, während die Heidenchristen von einer solchen Verpflichtung sich frei wußten. Es handelt sich um den specifisch christlichen Gottesdienst. Dieser war auf beiden Seiten identisch. Nur die verschiedene Stellung der Juden und Heidenchristen zum israelischen Cultus und nur die hier frühere dort spätere Uebertragung jüdischer Institutionen auf christliches Gebiet berechtigt uns von einem Gegensatz zwischen heidenchristlichem und judenchristlichem Cultus zu reden. Wir dürfen durchaus nicht etwa schließen, daß, weil gewisse Cultushandlungen uns nur im ersten Korintherbrief mitgetheilt worden sind, sie auch nur auf heidenchristlichem Gebiete Geltung gehabt hätten. Das wäre ein ganz falscher Schluß. Unsere apostolischen Briefe sind Gelegenheitschriften, die daher manches erwähnen, wenn es das Bedürfniß fordert, manches nicht berühren, wenn kein Anlaß vorhanden ist. Und eben deshalb mußten wir uns darauf beschränken, die constitutiven Factoren des apostolischen Gottesdienstes zu bezeichnen. Unter dieser Voraussetzung glauben wir zu dem Urtheil berechtigt zu sein, daß eine historische Darstellung, abgesehen von den zwei genannten Differenzen, aus den heidenchristlichen und judenchristlichen Schriften des Neuen Testaments nur das Bild eines in allen wesentlichen Bestandtheilen gleichen christlichen Gottesdienstes darstellen kann. Wenn wir es nicht gethan haben, sondern vielmehr vom Gegensatz des heidenchristlichen und judenchristlichen Gottesdienstes ausgegangen sind, so ist es geschehen, weil wir hier nicht erzählen, sondern untersuchen wollten, das unmittelbar gegebene Object sich aber nicht als Einheit, sondern als Gegensatz darstellte. Daß dieser nicht sowohl innerer, sondern vielmehr ein äußerer sei, daß dagegen die Einheit des Gottesdienstes überwiege, das durften wir nicht voraussetzen, sondern mußten es erweisen. So konnte sie nicht den Ausgangspunkt unserer Untersuchung, sondern nur ihr Resultat bilden.

~~~~~

# Die Structur des ersten Briefes des Apostels Johannes.

Von

Dr. J. Ed. Huther,

Pastor in Wittenförden (Mecklenburg).

In meinem Commentar über die Johanneischen Briefe (1868), Einleitung S. 1 habe ich bemerkt, daß es, um zu einer richtigen Auffassung der Composition des 1. Briefes zu gelangen, darauf ankomme, die Punkte in der Gedankenentwicklung desselben zu fixiren, wo die selbe eine solche Wendung nimmt, daß ein neu hervortretender Gesichtspunkt das Folgende beherrscht. Das Resultat, das sich mir aus der Beachtung dieser Regel ergeben, ist dieses, daß der Brief, nach Absonderung des Proömiums I, 1—4 und des Schlusses V, 18—21 in 4 Hauptabschnitte zerfalle, indem der Apostel in dem ersten Abschnitte I, 5 — II, 11 durch die Darlegung des Gedankens, daß nur derjenige Gemeinschaft mit Gott, der Licht ist, habe, der im Lichte wandle, dem die Leser gefährdenden sittlichen Indifferentismus entgegenetrete, in dem zweiten Abschnitte II, 12—23 dieselben vor der Weltliebe und den Antichristen warne, in dem dritten Abschnitte II, 29 — III, 22, der mit dem Gedanken, daß wer die Gerechtigkeiten thue aus Gott geboren sei, anhebt, zeige, daß nur ein gerechtes Leben in der Brudertliebe der Natur des Christen als eines aus Gott Gebornen entspreche und in dem vierten Abschnitte III, 23 — V, 17, der sich von dem Vorhergehenden durch den Eintritt des Momentes des Glaubens an den Namen des Sohnes Gottes, Jesu Christi, unterscheidet, auf diesen Glauben als den von Gott bezeugten Grund des christlichen Lebens hinweise. Doch habe ich dabei bemerkt, daß der zweite Abschnitt auch mit zu dem ersten gezogen werden könne, indem dieser die Voraussetzungen für die in jenem ausgesprochene Warnung enthalte. — Gänzlich verschieden von dieser Auffassung ist diejenige, welche in dem 1869 erschienenen Buche: „Der 1. Brief des Johannes; ein Beitrag zur biblischen Theologie von Erich Haupt“ dargelegt ist. Der Verfasser sagt in der Vorrede, es sei seine Absicht



gewiesen, nur mit dem N. T. in der Hand in den Gedankengang und Gedankengehalt des behandelten Briefes einzubringen, und als Ziel habe ihm vorgeschwebt, möglichst so das Einzelne zu betrachten, daß sich der Leser stets seiner Stellung im Ganzen bewußt bleibe. Hiernach hat der Verfasser es seine Hauptaufgabe sein lassen, durch sorgfältige Erwägung des ganzen Inhalts und der einzelnen Gedanken des Briefes die Structur desselben zu erkennen und aufzuweisen. Diese Aufgabe hat er durch liebende Versenkung in den Stoff zu lösen gesucht. Das Ergebnis, zu welchem Haupt gelangt ist, giebt sich in folgendem Schema zu erkennen, welches nach ihm das Fundament bildet, auf dem der Brief erbaut ist: 1) das Proömium I, 1—4: Angabe der Tendenz des Briefes; 2) der eigentliche Brief I, 5—V, 12: Ausführung des im Proömium angegebenen Zweckes; 3) der Schluß V, 12—21. — Der eigentliche Brief zerfällt in 3 Haupttheile, denen I, 5 voranstellt, worin der ganze Inhalt der folgenden Verklärung zusammengefaßt ist; die drei Haupttheile sind: A. I, 6—II, 27: der Erweis der uns gegebenen *ἡμῶν ἀλάρτος* ist das *ἡμεῖς ἐσμὲν ἡμεῖς*; B. II, 28—V, 5: durch den Besitz der *ἡμῶν ἀλάρτος* sind wir nicht nur in eine neue Lebenssphäre versetzt (*ἡμεῖς ἐσμὲν ἡμεῖς*), sondern auch innerlich erneuert und thun wir die Gerechtigkeit; C. V, 6—12: die Verklärung über den Logos, als den Ewigen der *ἡμῶν ἀλάρτος* ist eine göttlich verbürgte. — Der erste Haupttheil gliedert sich in folgender Weise:

a. I, 6—II, 2: Der Sichtwandel hat sich Gott gegenüber als Sündlosigkeit zu erweisen.

α. I, 6 und 7: Die Sündlosigkeit wird positiv durch die Erlösung, die wir durch Christi Tod erlangen, hervorgebracht.

β. I, 8—10: Die Sündlosigkeit wird negativ durch die Vergebung der Sünde hervorgebracht.

γ. II, 1 und 2: Recapitulation der beiden vorhergehenden Sätze, in paränetischem Tone.

b. II, 3—13<sup>b</sup>: Der Sichtwandel hat sich den Brüdern gegenüber als Bruderliebe zu erweisen.

α. II, 3—5: Die Bruderliebe ist das alte Gebot: Einheit derselben mit dem göttlichen Wesen und Willen.

β. II, 6—11: Die Bruderliebe ist das neue Gebot: Zusammenhang zwischen der Liebe und dem Sichtwandel.

γ. II, 12—13<sup>b</sup>: Erinnerung daran, daß die Leser bereits im christlichen Leben stehen, mit paränetischer Tendenz.

c. II, 13<sup>c</sup>—27: Der Lichtwandel hat sich der Welt im Allgemeinen und dem Antichristenthum im Besondern gegenüber als deren Gegensatz zu erweisen. Die Grundlage für die Ausführung ist in II, 13<sup>c</sup> und 14 gegeben.

a. II, 15—19: Warnung vor der Gemeinschaft mit der Welt und dem Antichristenthum.

β. II, 20—26: Die Gemeinde ist durch das *χρῖσμα* von diesem Reiche der Finsterniß bereits geschieden; dieses Salböl wird sie bei ihrem Gott und Heiland erhalten.

γ. II, 27: Zusammenfassung des Vorigen.

Die Gliederung des zweiten Haupttheiles, in welchem der Begriff des *γεννησθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ* der herrschende ist und worin angeführt wird, was zur Gotteskindschaft gehört, ist folgende:

Voransteht II, 28 und 29, worin der Apostel den Begriff der *παθήσθαι* zu Hülfe nimmt, um zu zeigen, welche Forderungen in dem *γεννησθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ* für uns enthalten sind; dann 3 Untertheile:

a. III, 1—24<sup>a</sup>: Die Bewährung der Gotteskindschaft durch die That.

a. III, 1—10: Das Thun des aus Gott Gebornen ist Gott gegenüber ein Thun der Gerechtigkeit, welches ein nothwendiges ist (III, 1—3) und ein schlechthiniges sein muß (III, 4—10).

β. III, 11—18: Das Thun des aus Gott Gebornen ist den Brüdern gegenüber die Liebesthat; negativ: Gegensatz zu dem Haß (III, 11—15), positiv ein wirkliches Thun (III, 16—18);

γ. III, 19—24<sup>a</sup>: Resume des Vorhergehenden.

b. III, 24<sup>b</sup> — IV, 18: Die Bewährung der Gotteskindschaft durch den Grund, aus dem sie hervorgeht.

a. III, 24<sup>b</sup> — IV, 6. Die Gemeinschaft mit Gott ist nur in der vom heil. Geiste gewirkten Anerkennung Jesu als des Gottessohnes möglich, während man sonst dem pseudoprophetischen Geiste verfällt.

β. IV, 7—12: Auch unsere Bruderliebe ist auf göttlicher Casualität basirt.

γ. IV, 13—16: Resume des in den beiden vorhergehenden Absätzen Ausgesagten.

Schluß IV, 17 und 18: Beweis, daß so die Parrhesie im Endgerichte gewonnen ist.

c. IV, 19 — V, 5: Zusammengehörigkeit des Verhältnisses zu Gott und des Verhältnisses zu den Brüdern:

a. IV, 19—21: In dem Begriffe der Liebe ist nicht nur das Verhältniß zu den Brüdern, sondern auch das zu Gott gesetzt;

β. V, 1—5: Dasselbe ist der Fall in dem Begriffe des Glaubens.

Der dritte Haupttheil, welcher von den Zeugen und der Wirksamkeit ihres Zeugnisses handelt, theilt sich in 2 Theile:

a. V, 6—9: Die Zeugen: Wasser, Blut und Geist als Vermittler des göttlichen Zeugnisses;

b. V, 10—12: Die Wirkungen des Zeugnisses.

Der Schluß, der dem Proömium entspricht, hat 3 Theile:

a. V, 13—17: Nochmalige Angabe des Inhalts der *ἡ ἀγάπη*: Glaube an den Gottessohn und Liebe zu den Brüdern;

b. V, 18—20: Signatur des Gottessohnes dem Weltkinde gegenüber;

c. V, 21: Zusammenfassung des gesammten Zweckes des Briefes in einer paränetischen Warnung.

Der Verfasser sagt über diese Disposition: „Der ganze Brief ist fast durchweg bis in's Einzelste hinein von der Dreizahl beherrscht; nur hie und da legt sich der Gedanke in zwei Glieder auseinander, überwiegend aber wird ein synthetisches oder resumirendes Glied hinzugefügt;“ und bemerkt dann dem Bedenten gegenüber, daß Johannes nach einem vorher fertig gemachten Schema solle gearbeitet haben, „daß keinesweges daran zu denken ist, der Verfasser habe ein nach Zahl und Maß bestimmtes Schema sich im Voraus zurecht gemacht; vielmehr zeigt die so in's Detail gehende Ordnung und Symmetrie nur, wie klar und scharf der Apostel zu denken pflegte, und wie durch einen ihm einwohnenden Ordnungssinn seine Gedanken sich ihm gern in bestimmter Weise gruppirten.“ Was nun zunächst diese letztere Bemerkung betrifft, so hat Haupt, obwohl anzunehmen ist, daß der Apostel sich vor der schriftlichen Conception im Allgemeinen sowohl des Inhaltes seines Briefes, als auch der Gedankenfolge in demselben bewußt war, doch darin Recht, daß er denselben nicht nach einem zuvor fertig gemachten Schema so kunstvoll symmetrischer Art ausgearbeitet habe, aber es ist von ihm dem Ordnungssinn des Apostels doch zu viel zugetraut; ohne eine vorausgehende den Gedankenstoff förmlich disponirende Reflexion erzeugt der dem Geiste des Schriftstellers einwohnende Ordnungssinn allein während des Concipirens schwerlich eine nach Zahl und Maß so bestimmt geordnete Gruppierung der Gedanken, wie Haupt sie in dem Briefe des Apostels

glaubt annehmen zu müssen. Hier möchte doch wohl nur ein Entweder — Oder gelten; entweder hat der Apostel sich einfach nur von seinem Ordnungssinn leiten lassen, dann aber ist die behauptete Symmetrie nur ein Schein; oder die Symmetrie ist wirklich vorhanden, dann aber hat er sich das Schema vorher zurecht gemacht. — Allerdings läßt sich bei genauerer Betrachtung nicht verkennen, daß die Gedanken des Briefes wohl geordnet sind, aber ich glaube es bestreiten zu müssen, daß darin die Symmetrie herrscht, die Haupt darin findet. Nach dem vorstehenden Schema sieht es zwar so aus, als beherrsche die Dreizahl (3 Haupttheile, je 3 Untertheile und je 3 Abjäre) mit nur geringer Ausnahme den Brief; sieht man aber auf den Gedankeninhalt der einzelnen Theile, so erkennt man leicht, daß je der dritte Theil den beiden ersten Theilen nicht conform ist, sondern nur ein Additament zu denselben bildet. Der eigentliche Gedanke legt sich immer nur nach zwei Seiten hin auseinander, der dritte Theil aber enthält dann nur ein Resume oder eine Zusammenfassung des in den beiden ersten Theilen bereits Ausgesagten, oder eine Bemerkung, die jenem noch hinzugefügt ist, so daß die Disposition nicht den Ansprüchen genügt, die an eine solche zu stellen sind, und man sagen muß, daß der Ordnungssinn in dem Apostel nicht stark genug gewesen sei, um ihn eine gehörige Dreitheilung durchzuführen zu lassen oder ihn bei der Zweitheilung festzuhalten.

Die hauptsächlichste Frage aber ist die, ob sich die betreffende Disposition exegetisch rechtfertigt, oder ob jeder Theil wirklich von dem ihm zugeschriebenen Gedanken beherrscht wird. Ich glaube, daß dies meistens in Abrede zu nehmen ist. Um dieses Urtheil zu begründen, will ich, ohne mich auf eine in alles Einzelne eingehende Kritik einzulassen, nur auf Einiges hinweisen. — Was das Verhältniß der beiden ersten Haupttheile zu einander betrifft, so sollen sich diese dadurch von einander sondern, daß der erste von dem Begriff περιπατεῖν ἐν τῷ κυρίῳ, der zweite von dem Begriff ποιεῖν ἢ δικαιοσύνην beherrscht wird und daß, während der letztere Begriff die ethische Thätigkeit ausdrückt, der erstere nicht diese, sondern nur den Grund, aus welchem sie hervorgeht, bezeichnet. Indem der Satz: ὁ θεὸς ὡς ἐστίν (I. 5) erklärt wird: „In Gott ist alle Vollkommenheit, alle Wahrheit, Seligkeit und Heiligkeit und zwar so, daß wie das Licht sein eignes Wesen überall verbreitet, so alles Gute aus Gott stammt,“ soll das περιπατεῖν ἐν τῷ κυρίῳ demjenigen eignen, der sich in aller seiner Thätigkeit in derselben Lebenssphäre, welche Gottes ist, bewegt,



ohne daß sich dieser Begriff mit dem der persönlichen Heiligkeit und Sündlosigkeit deckt, so daß Joh., wenn er uns jenes *περιπατεῖν* zur Pflicht macht, damit nur sagt, daß unsere Lebenssphäre, der Kreis unserer Interessen, die Potenzen, mit denen wir rechnen, anders sein sollen, als sie es in unserm natürlichen Leben sind, wobei die wirkliche sittliche Bethätigung, die der Begriff *ποιεῖν τῆς δικαιοσύνης* ausdrückt, ausgeschlossen zu denken ist. Eine solche Unterscheidung der beiden Begriffe ist auch nothwendig, wenn sich die Sonderung der beiden bezeichneten Haupttheile des Briefes rechtfertigen soll. Aber für richtig kann ich diese Erklärung nicht halten, da sie nicht mit dem herrschenden Sprachgebrauch des Neuen Testaments übereinstimmt. Haupt beruft sich zwar auf Ev. Joh. VIII. 12, indem er bemerkt, daß dort das Licht zunächst als ein dem Menschen Aeußerliches gedacht werde; allein hieraus folgt nicht, daß das *μὴ περιπατεῖν ἐν τῇ σκότεινᾳ* (oder das *περιπατεῖν ἐν τῇ φωτί*), welches dem eignet, der ihm nachfolgt, nicht als ein ethisches Verhalten zu denken ist, daß dem Christo Nachfolgenden das Licht ein Aeußerliches bleibt. Das *περιπατεῖν ἐν τῇ φωτί* kann vielmehr nur von dem gelten, der sich innerlich von dem Lichte erleuchten und dadurch in seinem Verhalten bestimmen läßt. Dieses durch das Licht bestimmte Verhalten ist aber doch sicherlich ein ethisches Verhalten. — Insbesondere bei Paulus findet sich öfters, wie bei Johannes, *περιπατεῖν* mit der Präp. *ἐν* verknüpft, so dem *περιπ. ἐν τῇ φωτί* entsprechend: Röm VI. 4 *ἐν ζωῇ τοῦ ζώης*; Ephes. V, 2: *ἐν ἀγάπῃ*; Col. II, 6: *ἐν Χριστῷ*; Col. IV, 6: *ἐν σοφίᾳ* und dem *περιπατεῖν ἐν τῇ σκότεινᾳ* entsprechend: 2. Kor. IV. 2: *ἐν πνεύματι*; Ephes. 2, 2: *ἐν τοῖς ἀμαρτίαις*; Ephes. IV, 17: *ἐν ματαιότητι τοῦ νοῦ*; in diesen Ausdrücken wird allerdings durch das bei *ἐν* stehende Substantiv die Sphäre, in welcher einer wandelt, bezeichnet, jedoch nicht so, daß diese als etwas ihm Aeußerliches, sondern so, daß sie als das sein innerliches und äußeres, mit einem Worte: sein ethisches Verhalten Bestimmende gedacht, und also durch *περιπατεῖν ἐν* immer das der bestimmten Sphäre entsprechende ethische Handeln bezeichnet wird. — Außer dem Sprachgebrauch zeugt aber auch der Inhalt des 1. Haupttheils gegen die Erklärung Haupt's. Wenn derselbe nämlich von dem Begriff *περιπατεῖν ἐν τῇ φωτί* beherrscht wird, dieser aber die sittliche Bethätigung, welche in dem *ποιεῖν τῆς δικαιοσύνης* ausgesprochen wird, ausschließt, so darf offenbar von dieser in dem 1. Haupttheile nicht die Rede sein. Das ist nun aber nicht der Fall. Man beachte nur

II, 3. 1. B. 3 sagt Johannes: ἐν τοῖς ᾗτοις ὁμοιοῦται, ὅτι ἐγνωκα-  
 μιν αὐτὸν, ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν; der Begriff  
 τηρεῖν τὰς ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ correspondirt offenbar jenem Begriffe  
 περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί; dies erhellt deutlich aus B. 4, wo, wie  
 Haupt selbst sagt, das μὴ τηρεῖν τὰς ἐντολὰς dem περιπατεῖν ἐν τῷ  
 σκότει I, 6 parallel läuft; da sich nun nicht leugnen läßt, daß das  
 Halten der Gebote Gottes eine sittliche Thätigkeit ist, so muß zuge-  
 geben werden, sowohl, daß schon im 1. Haupttheile auf das thätige  
 Verhalten Bezug genommen wird, als auch, daß das περιπατεῖν ἐν  
 τῷ φωτί diese Beziehung in sich faßt. Ferner: in beiden Hauptthei-  
 len ist von dem ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφόν die Rede; sollte der Verfasser  
 mit seiner Theilung Recht haben, so müßte dieser Begriff in dem  
 1. Haupttheil eine andere Bedeutung haben als in dem 2., nämlich  
 dort nur den Grund bezeichnen, aus welchem die Bruderliebe, wie sie  
 hier gemeint ist, entspringt. Freilich ist zu beachten, daß in der Stelle  
 II, 17, die zum 1. Haupttheil gehört, dem κόσμος geradezu ὁ ποιῶν  
 τὸ ἥμιμα τοῦ Θεοῦ gegenübergestellt wird. Hiernach ist der dem  
 wahren Christen eignende Lichtwandel offenbar als ein Thun des  
 göttlichen Willens, und demnach als ein Thun der Gerechtigkeit, nicht  
 aber nur als der Grund, aus welchem dieses hervorgeht, gedacht. —  
 Aus allem diesem folgt, daß der von Haupt angegebene Theilungs-  
 grund in der That nicht vorhanden ist. —

Was nun die innere Structur des 1. Haupttheiles betrifft, so  
 sondert Haupt diesen in 3 Untertheile nach der dreifachen Beziehung:  
 auf Gott, auf die Brüder und auf die Welt. So sehr dies auch  
 dem Inhalte zu entsprechen scheint, so erheben sich gegen die darge-  
 legte Disposition doch gerechte Bedenken. Es läßt sich weder recht-  
 fertigen, daß als Inhalt des 1. Untertheils der Gedanke, daß  
 sich der Lichtwandel Gott gegenüber als Sündlosigkeit zu erwei-  
 sen hat, angegeben, noch daß derselbe mit II, 2 abgeschlossen wird.  
 Der Apostel sagt vielmehr ausdrücklich, daß der im Lichte Wandelnde  
 seine Sünden bekenne: Sündenbekenntniß ist aber doch nicht = Sünd-  
 losigkeit; oder wenn jene Inhaltsangabe aus dem τὸ αἷμα Ἰησοῦ  
 καθαρίσει ἡμᾶς ἀπὸ πᾶσης ἁμαρτίας resultiren soll, so ist dagegen  
 zu bemerken, daß es sich hier nicht um eine That Gottes an dem  
 Menschen, sondern um ein Verhalten des Menschen Gott gegenüber  
 handelt. — Den 1. Untertheil mit II, 2 abzuschließen, verbietet das  
 ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν B. 3, womit offenbar nicht das  
 Verhältniß zu den Brüdern, sondern das Verhältniß zu Gott bezeichnet

wird. Haupt meint, daß mit V. 3 der Uebergang zu dem von der Bruderliebe handelnden Passus gemacht werde und darum mit diesem verbunden werden müsse. Aber, wenngleich das Halten der Gebote Gottes wesentlich die Bruderliebe zum Inhalte hat, so deutet der Apostel dies hier doch noch nicht an, sondern spricht hier nur einfach den Gedanken aus, daß sich die dem Lichtwandel eignende Gotteserkenntniß durch den Gehorsam gegen Gottes Gebote, noch ganz abgesehen von deren Inhalt, zu erweisen habe. Wenn er aber von hier aus dazu übergeht, von der Bruderliebe zu handeln, so erhellt daraus, daß er diese unter den Gesichtspunkt des Verhältnisses zu Gott stellt, wie er sich denn auch V. 7 und 8, womit er seine Aussage über die Bruderliebe einleitet, wieder des Ausdrucks *ἡ ἀγάπη* bedient, und so die Bruderliebe als zu dem rechten Verhalten gegen Gott gehörig darstellt.<sup>1)</sup> — In dem folgenden Abschnitt ist nun allerdings von dem Verhältniß zu der Welt die Rede: aber auffallend ist es, daß Haupt diesen Abschnitt erst mit V. 13<sup>c</sup> beginnen läßt und V. 12 und 13<sup>a u. b</sup> noch zu dem von der Bruderliebe handelnden Theile zieht, wodurch der in sich so eng verbundene Abschnitt V. 12 bis 14 auseinander gerissen wird. Das allein Richtige ist, V. 12–14 als eine Einleitung zu der paränetischen Warnung vor der Weltliebe anzusehen. — Mit besonderem Nachdruck macht Haupt es geltend, daß der 1. Haupttheil mit II, 27 abschließe und der 2. mit V. 28 beginne. Alle die dafür angeführten Gründe sind aber keineswegs beweisend. Schon das *καὶ νῦν*, und noch mehr das *ἡ ἀγάπη ἡ ἀληθινή*, worin das vorhergehende *ἡ ἀγάπη* (*ἀγάπη*) wieder aufgenommen wird, legte es nahe, V. 28 enger mit dem Voraufgehenden, als mit dem Folgenden zu verknüpfen. In dem Finalsatz: *ἵνα* spricht der Apostel freilich einen Gedanken aus, den er zuvor noch nicht erwähnt hat; allein, wenn derselbe auch IV, 17 wieder hervortritt, so ist dies doch kein Beweis dagegen, ihn an das Vorhergehende anzuschließen, da er

<sup>1)</sup> Auch die Dreitheilung des 1. Untertheils in 3 Absätze entspricht nicht der Gedankenentwicklung des Apostels, denn einerseits steht der Begriff der Sündenvergebung dem der Reinigung von der Sünde nicht wie ein negativer einem positiven gegenüber und andererseits enthalten die Verse II, 1. 2 nichts weniger als eine Recapitulation des zuvor Ausgesagten, da in ihnen ganz neue Begriffe auftreten, die in dem Vorhergehenden nicht enthalten sind. — Nicht minder ungeeignet erscheint die Gruppierung des 2. Untertheils, da in V. 3–5 mit keiner Sylbe ausgesprochen ist, daß die Bruderliebe das alte Gebot sei und V. 6 sich offenbar auf's engste dem 5. Verse anschließt.

ja auch in dem Folgenden nicht zu eigentlicher Erörterung kommt, wie dies mit den B. 29 vorkommenden Begriffen: *nonne ipse dominator* und *deus verus pater* der Fall ist. Es läßt sich nicht leugnen, daß jener Finalsatz sich den bis dahin gehenden Ausführungen, als ein Abschlusssatz um so passender anreicht, als der darin ausgesprochene Zweck in Uebereinstimmung mit dem steht, was Johannes im Proömium als den Zweck seines Schreibens überhaupt angegeben hat. <sup>1)</sup> —

Wie die Disponirung des bisher betrachteten Theiles des Briefes, so unterliegt auch die des folgenden Theiles gerechten Bedenken. Ist es auch richtig, daß in dem Abschnitte III, 1—24 der Begriff *nonne* besonders betont wird, so läßt sich doch nicht sagen, daß der Apostel von III, 24<sup>b</sup> an von diesem zu dem des Grundes der Gotteskindschaft, welcher das *nonne* ist, übergeht. Wenn auch III, 24<sup>b</sup> das *nonne* genannt wird, so subsumiren sich doch die in dem Abschnitte IV, 4 ff. hervortretenden Momente diesem Begriffe nicht so, daß darin ein Theilungsgrund gefunden werden kann. Dazu kommt, daß das III, 23 neu eintretende Moment des Glaubens an den Namen des Sohnes Gottes in seiner Bedeutung für die Structur des Briefes unbeachtet geblieben ist, obgleich dasselbe in der folgenden Gedankenentwicklung überall so bedeutsam hervortritt, daß man dadurch gezwungen wird, mit III, 23 eine neue Wendung des Gedankenganges anzuerkennen. Den zweiten Haupttheil über III, 23 hinaus bis V, 5 fortzuführen, und dann mit V, 6 den dritten Haupttheil beginnen zu lassen, wird durch den engen Zusammenhang, mit welchem der Abschnitt V, 6—12 mit dem Vorhergehenden steht, verboten; wie es sich denn auch nicht rechtfertigt, die Verse V, 13—17 von den vorausgehenden Ausführungen zu trennen und zu dem Schluß des Briefes zu ziehen.

<sup>1)</sup> Wie in den beiden ersten Untertheilen des 1. Haupttheils, so entspricht auch die Gedankendisposition in dem 3. Untertheile, wie Haupt sie angiebt, nicht der darin herrschenden Gedankenentwicklung des Apostels. Da in B. 18 offenbar etwas Neues eintritt, so sind die Verse 15—19 nicht als ein Ganzes anzusehen; auch schließen sich die Verse 20 ff. nur an die Aussage über das Antichristenthum, nicht aber an die Warnung vor der Weltliebe an; und B. 27 ist um so weniger als ein besonderer Abiag zu betrachten, der den beiden vorausgehenden Absätzen coordinirt ist, als er nicht eine einfache Recapitulation, sondern eine Weiterführung der vorhergehenden Gedanken enthält. Nur das Streben nach Gleichförmigkeit konnte Haupt zu einer solchen Sonderung verleiten.



So sehr ich auch die hingebende Liebe und Sorgfalt, womit Haupt sich in die Gedanken des Johannes-Briefes vertieft und die Structur desselben zu erkennen gesucht hat, anerkenne, so hält mich doch das exactische Gewissen aus den im Bisherigen dargelegten Gründen davon ab, ihm in seiner Ansicht von der dem Briefe zu Grunde liegenden Disposition beizustimmen. Da ich in meinem Commentar bei der Auslegung des Einzelnen zwar stets den Gedankenzusammenhang im Auge gehabt, denselben aber nicht eigens entwickelt und dargelegt habe, wozu derselbe auch kaum den nöthigen Raum darbot, so möge es mir vergönnt sein, in dieser besondern Abhandlung das jetzt auszuführen, was mein Commentar vermissen läßt.

In dem Proömium bezeichnet Johannes B. 4 den Zweck seines Schreibens mit den Worten: *ἵνα ἡ χάρις ἡμῶν ἡ πληρωμένη*, nachdem er zuvor Inhalt und Zweck der apostolischen Verkündigung überhaupt angegeben hat. Als den Inhalt derselben nannte er das, was von Anfang war — was er gehört, gesehen, beschauet und betastet habe: wovon dies zu verstehen sei, sagt er durch die Worte *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*: dieser λόγος ist die *ζωή* selbst, die bei dem Vater war und erschienen ist. Den Zweck dieser Verkündigung geben die Worte: *ἵνα καὶ ἑμεῖς κοινωνήσωμεν ἐκείνῃ μετ' ἡμῶν καὶ ἡ κοινωνία δι' ἡμῶν μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αἰῶνος Ἰησοῦ Χριστοῦ αἰ.* — Aus der Zusammenstellung der Verkündigung (*ἀπαγγελία*) und des Schreibens (*γραφή*) ist zu folgern, daß dieses auf Grundlage jener geschieht, jene also sammt ihrer Tendenz die Voraussetzung für dieses bildet. Es soll das Schreiben demnach dazu dienen, bei den Lesern desselben die Erreichung des Zweckes der Verkündigung zu fördern und dadurch deren Freude zu erfüllen. —

Den Brief selbst beginnt Johannes mit dem Satze, daß die Botschaft, die er von Christus gehört habe und die er jetzt seinen Lesern verkündige, die sei, daß Gott Licht ist und keine Finsterniß in ihm ist. Diese Wahrheit, daß Gott Licht ist, bildet den Ausgangspunkt für die folgenden Ausführungen, die sich als Folgerungen daraus auf's engste hieran anschließen. Der ganze Charakter derselben zeigt, daß jene Wahrheit von ihm nicht deswegen an die Spitze gestellt ist, weil er von ihr, als einem Principe aus, ein System der christlichen Lehre entwickeln will, sondern deshalb, weil sich von ihr aus die Unverträglichkeit des Christenthums, dessen Wesen die Gottesgemeinschaft ist, mit dem Sündenleben auf's evidenteste erweist — und es ihm daran liegt, diese Unverträglichkeit seinen Lesern an's

Herz zu legen, damit sie nicht sündigen (*ὅρα μὴ ἐμίσσητε* II, 1). Das Motiv hiezu wird schwerlich ein anderes gewesen sein, als die Wahrnehmung des Apostels, daß in den Gemeinden, an die der Brief gerichtet ist, ein sittlicher Indifferentismus — wenn auch noch in schwachen Anfängen — hervortrat, dem entgegenzuwirken er sich gedrungen fühlte. — Von diesem praktischen Interesse geleitet, stellt Johannes jene Wahrheit an die Spitze und leitet aus ihr die Folgerung her, daß wer sich der Gottesgemeinschaft rühmt und dabei in der Finsterniß wandle, lüge und nicht die Wahrheit thue (V. 6). Die weitere Fortführung dieses Gedankens geschieht dann in der Form, daß sich an diesen negativen Satz ein positiver anknüpft, der jedoch keine bloße Wiederholung des zuvor Gesagten ist, sondern neue Momente enthält, die in dem Folgenden zu weiterer Erörterung kommen, wie dies der Joh. Diction durchaus eigenthümlich ist. Johannes fährt demnach nicht fort: *ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατοῦμεν καὶ κοινωνήσωμεν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ*, sondern statt dessen läßt er auf jenen Vordersatz den zweigliedrigen Nachsatz folgen: *κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ καθαρῶς ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας*. Der Gedanke, den der Apostel hier ausspricht, ist dieser, daß nur beim Wandeln im Lichte wie die Gottesgemeinschaft, so auch die brüderliche Gemeinschaft der Christen unter einander und deren Reinigung durch das Blut Jesu stattfindet. Die Erwähnung des ersten Momentes erklärt sich nicht nur daraus, daß Johannes schon im Proömium auf dieses hingewiesen hat, sondern auch daraus, daß ihm Gottesgemeinschaft und Brüdergemeinschaft (nämlich: Liebesgemeinschaft) des Christen mit den Brüdern untrennbar zusammengehören, so daß jene diese nothwendig aus sich hervortreibt und sich in dieser jene zu erkennen giebt. In dem zunächst Folgenden geht Johannes jedoch auf diese — auf die *κοινωνία μετ' ἀλλήλων* — zunächst nicht weiter ein, weil es ihm darauf ankommt, hier das zweite Moment besonders hervorzuheben. Was aber veranlaßte ihn, dieses nicht nur zu erwähnen, sondern dabei zunächst zu verweilen? Diese Frage läßt sich, wie ich glaube, nur aus der ihm eignen Anschauung von dem Verhältniß des Christen zur Sünde beantworten. Nach den späteren Ausführungen des Briefes ist ihm der Christenstand, ich möchte sagen, ein durchaus idealer Stand. Dies ergibt sich schon aus dem Vordersatze von V. 7; in demselben wird offenbar nicht nur vorausgesetzt, daß der Christ im Lichte wandeln könne, sondern auch, daß er in diesem Lichtwandel in gleicher Weise von dem Lichte durch-

drungen sein könne, wie Gott selbst es ist; er kann im Lichte sein, *ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί*, ja, er kann es nicht nur sein, sondern er muß es sein, wenn er anders als ein wahrer Christ, der als solcher Gemeinschaft mit Gott hat, gelten will; es muß, wie wir auch sagen können, Gott, der Licht ist, das Princip seines Lebens, das Princip sein, aus welchem sich sein ganzes Leben gestaltet. Diese hier schon angedeutete Anschauung liegt allen den späteren Aussprüchen zu Grunde, in denen der absolute Gegensatz zwischen Christenthum und Sünde hervorgehoben wird, wie dies geschieht, wenn es II, 4 heißt, daß wer sich der Gotteserkenntniß rühmt und die Gebote Gottes nicht hält, ein Lügner ist; oder II, 29, daß wer aus Gott geboren ist, die Gerechtigkeit thut, oder III, 6, daß wer in Christus ist, nicht sündigt und daß wer noch sündigt, ihn nicht gesehen und erkannt hat, oder III, 9, daß der aus Gott Geborne nicht Sünde thut, ja, nicht sündigen kann. Mit dieser Anschauung hängt es auf's engste zusammen, wenn Johannes sagt, daß die Jünglinge, an die er schreibt, den Bösewicht besiegt haben (II, 13), daß seine Leser das *ζῶσιον* besitzen und alles wissen und deshalb nicht bedürfen, daß jemand sie lehre (II. 20. 27), daß sie nicht nur jetzt als aus Gott geborene Gottes Kinder sind, sondern einst auch ihm gleich sein werden, indem sie ihn sehen werden, wie er ist (III, 1. 2), daß ihre Bruderliebe ein Zeugniß dafür ist, daß sie aus dem Tode in's Leben übergegangen sind (III. 14), daß sie von Gott alles, was sie bitten, empfangen, weil sie seine Gebote halten und das thun, was ihm wohlgefällig ist (III. 22). Aus allen diesen Aussagen, die Johannes offenbar recht geßtiffentlich betont, geht deutlich hervor, daß Johannes jene ideale Anschauung von dem Wesen des Christen hat und daß es ihm am Herzen liegt, dieselbe seinen Lesern einzuprägen, ja, sie als eine solche zu bezeichnen, die auch sie, als Christen, nothwendig haben. Dieser Anschauung, nach der der Christ von der Sünde absolut frei ist, tritt bei Johannes nun aber eine andere gegenüber, nach der der Christ darnach zu trachten hat, von ihr frei zu werden, nach der er also noch mit ihr behaftet ist. Dafür zeugt schon die ganze paranätische Tendenz des Briefes, die sich in den einzelnen Ermahnungen deutlich zu erkennen giebt; vergl. II, 15. 24. 28 III, 7. 18 IV, 1. 7. 11; außerdem aber wird sie auch förmlich ausgesprochen; so namentlich in der jetzt uns beschäftigenden Stelle, wo von dem Blute Christi nicht etwa nur gesagt wird, daß es uns von aller Sünde gereinigt hat, sondern, daß es uns von ihr reinigt

(καταγγέλλει), wobei Johannes zugleich den Ausspruch thut, daß, wenn wir sagen, wir haben nicht Sünde, wir uns selbst betrügen und die Wahrheit nicht in uns ist und er uns eben deshalb ermahnt, unsere Sünden zu bekennen; ferner II, 2, wo es heißt: *ταῦτα γράγω, ἵνα μὴ ἁμαρτήτε* und dann in dem *ἐάν τις ἁμαρτή*, mindestens die Möglichkeit zugegeben wird, daß der Christ sündige: dasselbe erhellt aus der Ermahnung, daß der Christ, wenn er sieht, daß sein Bruder sündigt *ἁμαρτῶν μὴ ποδὲς θάραται*, für ihn beten soll; und nicht minder aus III, 3, wo Johannes sagt, daß wer die Hoffnung einst Gotte *θεῷ* zu sein, hat, sich reinigt; es heißt hier nicht *ἁγρός εἶναι*, sondern *ἁγίζεσθαι ἑαυτόν*, wie es nur unter der Voraussetzung heißen kann, daß der Christ noch Sünde an sich hat, von der er jedoch bestrebt ist, sich frei zu machen. — Stellt man sich diese beiden verschiedenen Anschauungen zusammen, so scheint Johannes mit sich selbst in Widerspruch zu sein, und in gewissem Sinne ist er es auch, aber in keinem andern Sinne, als in welchem jeder wahre Christ diesen Widerspruch in sich selbst trägt, indem es seine Aufgabe ist, immer mehr die Vollkommenheit zu erringen, die er nach seinem Wesen bereits hat und immer mehr von der Sünde frei zu werden, von der er bereits frei geworden ist; es ist ganz derselbe Widerspruch, der auch bei Paulus hervortritt, wenn er einerseits sagt: *εἴ τις ἐν Χριστῷ, καὶ τὴν κρίσιν· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καὶ τὰ πάλαι* (2. Kor. V, 17) und andererseits die Christen ermahnt: *ἀναρροδοῦναι τῷ πνεύματι τοῦ ῥόου ἑμῶν καὶ ἐνδύεσθαι τὸν καὶ τὸν ἁγίου* (Ephes. IV, 23. 24). — Wir können uns nicht verleugnen, daß Johannes es sich vornehmlich angelegen sein läßt, die von allem Sündenwesen freie Herrlichkeit des Christen hervorzuheben und so die erste Anschauung zu betonen; je mehr er aber dies thut, desto mehr würde er den Schein eines phantastischen Idealisten haben, wenn sich die andere Anschauung bei ihm nicht ausgesprochen fände. Sollten wir nun wohl irren, wenn wir meinen, daß er deswegen, um bei späteren Aussagen nicht mißverstanden zu werden, gleich zu Anfang hervorhebt, daß der Christ noch Sünde habe und darum fortwährend der Reinigung durch das Blut Jesu bedürfe und daß er, wenn ihm diese zu Theil werden solle, seine Sünde nicht leugnen, sondern bekennen müsse? Zunächst jedoch dient diese Aussage dazu, die Bedingung anzugeben, von der, wie die Gemeinschaft mit Gott, so auch die Gemeinschaft mit den Brüdern abhängt. Zu beachten ist nun, daß Johannes diese Reinigung nur dem zuspricht, der im Lichte wan-



delt. Indem er dann aber als das Mittel ihrer theilhaftig zu werden das Bekenntniß der Sünde bezeichnet, giebt er zu verstehen, daß dieses ein wesentliches Moment des Lichtwandels ist. Wer nicht im Lichte wandelt, der erkennt und bekennet seine Sünde nicht und verlangt eben deswegen nicht die Reinigung durch das Blut Jesu. Dies ist der Gedanke, den der Apostel in V. 8—10 ausspricht. Warum aber nennt er gerade das Blut Jesu als das Reinigungsmittel? Man kann sagen, weil es für den Christen eben kein anderes Reinigungsmittel giebt; doch möchte ich glauben, daß es von ihm zugleich im Gegensatz gegen die doketische Irrlehre, welche er hernach als das Antichristenthum bezeichnet, geschieht, da bei ihrer Leugnung der Erscheinung Christi im Fleische die Bedeutung des Blutes Jesu gänzlich verkannt wird. — Die Nothwendigkeit des Sündenbekenntnisses spricht der Apostel zunächst in V. 8 in negativer Weise aus, indem er sagt, daß, wenn wir sagen, daß wir nicht Sünde haben, wir uns selbst verführen und die Wahrheit nicht in uns ist. Diesem negativen Satz läßt er dann der ihm eigenthümlichen Diction zufolge einen positiven Satz (V. 9) folgen, in welchem er als neues Moment dem Begriffe der Reinigung den der Vergebung hinzufügt, sicherlich deshalb, weil die letztere die Voraussetzung der erstern ist, weshalb er auch diese jener voranstellt. Johannes hätte nun auf den positiven Vorderatz, der dem negativen in V. 8 entspricht, als Nachsatz folgen lassen können: τὸ αἷμα Ἰησοῦ --- καθαρίζου ἡμᾶς, statt dessen aber sagt er: πιστὸς ἐστὶν καὶ ὁ λόγος, wodurch er darauf hindeutet, daß die Wirksamkeit des Blutes Christi von Gott zuvor verordnet und verheißen ist. Wie wichtig dem Apostel aber das Sündenbekenntniß ist, giebt er dadurch zu verstehen, daß er V. 10 den Gedanken von V. 8 wesentlich wiederholt, nur daß er mit Bezug auf das die Sünde des Menschen bezeugende Wort Gottes hervorhebt, daß wer da sagt, er habe nicht gesündigt, Gott selbst zum Lügner mache und somit das Wort Gottes nicht in sich habe. — In dem Folgenden giebt der Apostel zuerst den Zweck an, um dessentwillen er die beim Lichtwandel stattfindende Reinigung durch das Blut Christi unter der Bedingung des Sündenbekenntnisses hervorgehoben hat; diesen Zweck spricht er durch: ἵνα μὴ ἀπολογησθε aus, wodurch er hervorhebt, daß jene seine Aussage den im Lichte Wandelnden dazu dienen solle, sich um so mehr vor dem Sündigen zu hüten und den Ernst der Heiligung in sich zu stärken; indeß ist sich Johannes bewußt, daß sie dadurch noch nicht absolut vor dem Sündigen bewahrt

bleiben; deshalb fügt er für die, die diese Erfahrung an sich machen, einen sie beruhigenden Trost hinzu. Das thut er in V. 1<sup>a</sup> und V. 2, indem er sagt, daß wir in dem gerechten Jesus Christus einen uns beim Vater vertretenden Paraklet haben, in ihm, der der *ἱλασμός* für unsere und der ganzen Welt Sünde ist.

Mit Vers 2 schließen sich die an das: *τὸ αἴμα Ἰησοῦ* — *καταργεῖ ἡμᾶς* sich anknüpfenden Erörterungen ab; doch geht der Apostel in dem Folgenden nicht zu einem neuen Thema — um so zu sagen — über, so daß er jetzt, nachdem er zuvor von dem Verhältnisse zu Gott geredet, anfänge, das Verhältniß zu den Brüdern in's Auge zu fassen, sondern er kehrt vielmehr zu dem in I, 6 ausgesprochenen Gedanken zurück, um diesen weiter in's Licht zu setzen; dies erhellt deutlich daraus, daß II, 4 dem Verse I. 6 ganz gleich gebildet ist; denn, daß hier statt der Form: *ἐν ἑπομένῳ* die Form: *ὁ λόγος* eintritt, ist offenbar von keinem Belange. Der Parallelismus der Verse ist unverkennbar; dem *κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ* in I. 6 entspricht das *ἔνωμα αὐτῶν* hier und dem *ἐν τῷ σκότει περιπατοῦμεν* dort das *τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν* hier; die je beiden Begriffe haben so sehr denselben Inhalt, daß sich der eine statt des anderen setzen ließe, ohne daß der Gedanke dadurch ein anderer würde; „Gottesgemeinschaft“ und „Gotteserkenntniß,“ „in der Finsterniß wandeln“ und „Gottes Gebote nicht halten“ sind identische Begriffe. Dennoch läßt sich nicht sagen, daß Johannes sich rein nur wiederhole, denn die hier gebrauchten Ausdrücke dienen dazu, die dort gebrauchten ihrer Bedeutung nach näher zu bestimmen. Johannes sagt dadurch, daß die Gottesgemeinschaft eben darin besteht, daß man Gott — nämlich im vollen Sinne des Wortes — erkennt und daß der Wandel in Finsterniß da stattfindet, wo man seine Gebote nicht hält. — Dem in negativer Form ausgedrückten 4. Verse dient der in positiver Form ausgedrückte V. 3 zur Grundlage, indem darin gesagt wird, daß die Gotteserkenntniß daran erkannt wird, daß man Gottes Gebote hält. Der Apostel hätte auch sagen können: *καὶ ἐνώμαμεν αὐτόν, ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν*; allein er hat mit Bedacht die Worte *ἐν τοῦτω γνώσκομεν, ὅτι* vorangestellt, weil es ihm darauf ankommt hervorzuheben, daß das an sich verborgene Wesen sich im Bewußtsein offenbare. Der Christ muß als solcher ein Bewußtsein von dem haben, was er ist, erst in diesem Bewußtsein hat er das wirklich, was er in dem verborgenen Wesen seines Herzens besitzt. — Durch das vorangestellte *καὶ* wird angedeutet, daß der in

Vers 3 ausgesprochene Gedanke mit dem unmittelbar Vorhergehenden in engster Verbindung steht, indem uns die Gotteserkenntniß durch Christus als den *ἡσασμός* vermittelt ist. Hätte sich uns hierin nicht das Herz Gottes aufgeschlossen, so würde er für uns unerkennbar sein. Es würde demnach unrichtig sein, anzunehmen, daß mit V. 3 ein neuer Abschnitt beginne. Mit V. 5 tritt zu dem negativen Gedanken von V. 4 nach des Johannes Diction der entsprechende positive: der Begriff *τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ* wird durch den Begriff *τὸν λόγον αὐτοῦ*, wodurch die Vielheit der Gebote in eins zusammengefaßt wird, aufgenommen; an die Stelle von *ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια ἔστιν* tritt der verwandte Begriff: *ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ τετελειώται*, der auf das *ἔγνωκα αὐτὸν* zurückweist. Der Fortschritt des Gedankens liegt darin, daß nun offenbar wird, daß Gotteserkenntniß nicht ist ohne Gottesliebe, womit zugleich gesagt ist, daß auch das Halten der Gebote Gottes durch die Liebe zu Gott bedingt ist. Wenn der Apostel nun V. 5 noch hinzufügt: *ἐν τούτῳ γνωσσομεν διὰ ἑνὸς ἔσμεν*, so weist dies auf V. 3 zurück, indem beide Verse nicht nur in gleicher Weise beginnen (*ἐν τούτῳ γνωσσομεν*), sondern auch der Nachsatz in beiden eigentlich denselben Gedanken enthält, nur daß durch das hier gesetzte *ἐν αὐτῷ ἔσμεν* das dortige *ἔγνωκαμεν αὐτὸν* in seiner Innerlichkeit näher bestimmt wird. Bisher hat sich der Ausdruck des Apostels ziemlich allgemein gehalten; es liegt ihm aber daran seinen Lesern ein anschauliches concretes Bild von dem Wandel im Lichte oder dem Halten der göttlichen Gebote vor Augen zu stellen. Wo anders aber wäre dieses Bild zu finden, als in dem Leben Jesu? Auf dieses weist Johannes deshalb im folgenden Verse hin, in welchem der vorhergehende Begriff *ἐν αὐτῷ εἶναι* durch *ἐν αὐτῷ μένειν* wieder aufgenommen und gesagt wird, was derjenige zu thun habe, der jenes von sich prädicirt; seine Pflicht sei, so zu wandeln wie Jesus gewandelt hat. — Mit V. 7 scheint ein neuer Abschnitt anzufangen; allein schon die Satzform von V. 9, sowie der darin betonte Gegensatz zwischen *τὸ φῶς* und *ἡ σκοτία* zeigt, daß Johannes die bisher innegehaltene Gedankenentwicklung noch nicht zum Abschluß gebracht hat, und in der That fehlt noch eins an der ausreichenden Zeichnung des Lichtwandels. Hat Johannes denselben auch als einen solchen Wandel bezeichnet, in welchem man die göttlichen Gebote hält und dem Vorbilde Jesu nachfolgt, so hat er doch den Inhalt dieser Gebote und das Wesen des Wandels Jesu noch nicht angegehen; das thut er nun in dem Abschnitte V. 7 --11, in

welchem er als diesen Inhalt des Lichtwandels die Liebe und näher die Bruderliebe bezeichnet. Vers 7 und 8 bilden zu der folgenden Aussage über die Bruderliebe eine Einleitung, welche der Apostel voranschickt, um seinen Lesern das von ihm gemeinte Gebot recht eindringlich ans Herz zu legen. Deshalb hebt er zuerst hervor, daß dasselbe nicht ein neues Gebot sei, sondern das alte, welches sie bereits von Anfang ihres Christenthums beossen hätten, dann aber, daß er es ihnen jetzt als ein neues schreibe, weil bei dem schon scheinenden Lichte die Finsterniß bereits im Verwinden begriffen ist. Die Bezeichnung des Gebotes als desjenigen, was sowohl in Christus, als auch in ihnen selbst bereits factisch da ist, dient nur dazu, die Verpflichtung, es nicht außer Acht zu lassen, zu accentuiren; jene Bezeichnung entspricht der Voraussetzung, welche sich überall in dem Briefe kund giebt, daß die Leser desselben als wahre Christen das bereits leisten, was zu leisten Johannes ihnen als ihre Christenpflicht vorhält. Bei dem Zusammenhange, in welchem diese Verse mit dem Vorhergehenden stehen, ist unter diesem Gebot kein anderes gemeint, als dasselbe, von dem er zuvor gehandelt hat; welches dies aber seinem Wesensinhalte nach sei, das spricht der Apostel in dem auf diese Einleitung folgenden Abschnitt B. 9–11 aus. Wenn sich nun B. 9 dieselbe Satzform findet, wie in B. 4, so deutet dies darauf hin, daß sich diese beiden Verse auch hinsichtlich des Gedankens entsprechen. Das Subject ist in ihnen dasselbe, nur verschieden benannt, denn offenbar correspondiren einander die Ausdrücke: *οὗ ἵπρωα αὐτοῦ* und *ἐν τῷ φωτὶ εἶναι* und ebenso die Ausdrücke: *τὰς ἐντολάς αὐτοῦ μὴ τηρεῖν* und *τοὺς ἀδελφούς αὐτοῦ μισῶν*; auch die Prädikate sind nicht so verschieden, wie es auf den ersten Anblick scheint; das Prädikat von B. 4 bezeichnet die Aussage des Subjects als eine Lüge; vergl. I, 6. 8. 10; das von B. 9 thut dasselbe, indem es den Widerspruch, in welchem das Subject begriffen ist, aufdeckt; wer behauptet im Lichte zu sein, während er doch in der Finsterniß ist, der ist offenbar ein Lügner, in dem nicht die Wahrheit ist. Nach Johannes sind demnach die Begriffe: „Gott erkennen“ und „im Lichte sein“; und ebenso die Begriffe: „die Gebote Gottes nicht halten“ und „den Bruder hassen“ identische Begriffe. Zu beachten ist dabei, daß Johannes die Begriffe: *ἐν τῷ φωτὶ εἶναι* und *ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν* einander nicht gleichstellt; der erstere bezeichnet die Zustandslichte, der zweite dagegen die aus dieser nothwendig resultirende Activität. — Was Johannes B. 9 in negativer Form ausgesprochen



hat, das wiederholt er — der ihm eigenthümlichen Diction gemäß — V. 10 in positiver Form: befindet sich der, der seinen Bruder haßt, in der Finsterniß, so befindet sich natürlich der, der seinen Bruder liebt, im Lichte. Indem Johannes aber diesen Gedanken ausspricht, fügt er zur Verstärkung noch ein Moment hinzu, indem er sagt: καὶ σκόδαλον ἐστὶν αὐτῷ οὐκ εἶναι, um dadurch das im Lichte-Sein desjenigen, der seinen Bruder liebt, als ein völliges desto mehr hervorzuheben. Der Apostel hätte hier abschließen können; aber es liegt ihm daran, den Gegensatz zwischen dem Bruderhaß und dem Lichte so scharf als möglich zu betonen, darum fügt er noch V. 11 hinzu, worin dieser Gegensatz in stärkster Weise ausgesprochen wird; denn hier heißt es nicht nur, daß der seinen Bruder hassende in der Finsterniß ist, was bereits im Vorhergehenden gesagt ist, sondern auch, daß er in der Finsterniß wandelt, daß also, wie sein innerer Zustand, so auch sein Wandel der Finsterniß angehört. Wenn der Apostel dann noch hinzufügt: καὶ οὐκ οἶδεν ποῦ ἐλθεῖν, ὅτι ἡ σκότια ἐπέκλωσεν τοὺς ὁφθαλμοὺς αὐτοῦ, so dienen diese Worte nur dazu das Wandeln in der Finsterniß aufs anschaulichste darzustellen. Der hier so stark accentuirte Gegensatz zwischen γῶς und σκότια zeigt, daß diese Verse noch im innigsten Zusammenhange mit I,5 stehen, daß also der Abschnitt von I,5 — II,11 ein in sich zusammenhängendes Ganzes bildet.

Was die Gedankenentwicklung innerhalb dieses Abschnittes betrifft, so scheint eine solche kaum vorhanden zu sein; Johannes verfährt nämlich nicht so, daß er ein vorangestelltes Thema in die, darin zu einem Ganzen zusammengeschlossenen, einzelnen Theile auseinanderlegt, noch auch so, daß er den darin ausgedrückten Gedanken nach verschiedenen Beziehungen hin entwickelt und in jener oder dieser Weise zu einer eigentlichen Disposition gelangt; er stellt vielmehr eine Prämisse (nämlich die: daß Gott Licht ist) voran und leitet aus dieser einfach eine Folgerung (nämlich die: daß wer Gemeinschaft mit Gott hat, nothwendig im Lichte wandelt) her, und giebt die folgende Ausführung in der Weise, daß er denselben Gedanken mehrere Male wiederholt, so aber, daß er statt der beiden zuerst mit einander verknüpften Begriffe, von denen der erste die Zuständlichkeit, der zweite die darin begründete Activität bezeichnet, neue Begriffe eintreten läßt, die zwar wesentlich desselben Inhaltes sind, wodurch aber dieser Inhalt immer näher bestimmt wird; so daß der Fortschritt des

Gedankens in dieser fortschreitenden näheren Begriffsbestimmung besteht; nämlich so:

κοινωνίαν ἔχειν μετὰ τοῦ Θεοῦ — ἐν τῷ φῶτι περιπατεῖν I, 6. 7.  
 ἐγνωσμένοι αὐτόν — τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ (τὸν λόγον αὐτοῦ) τηρεῖν II, 3—5.

(ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ τετιλείωται  
 ἐν αὐτῷ.)

ἐν αὐτῷ εἶναι (μένειν) — οὕτως περιπατεῖν, καθὼς ἐκεῖνος (i. e. Ἰησ. Χριστός) περιεπάτησεν II, 6.

ἐν τῷ φῶτι εἶναι (μένειν) — ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ II, 9—11.

Die Aufeinanderfolge dieser sich entsprechenden Begriffe wird jedoch durch eine Art Digression von I, 7 — II, 2 unterbrochen, welche bei dem Apostel, wie schon oben bemerkt worden, durch das Bewußtsein hervorgerufen ist, daß der wirkliche Lebenswandel des Christen, der seinem innersten Wesen nach ein Wandel im Lichte ist, der ihm eignenden Zuständlichkeit — wegen der ihm noch anhaftenden Sünde — nicht absolut entspricht. Der Christ, der als solcher wirklich Gemeinschaft mit Gott hat, denn ohne dies wäre er kein wahrer Christ, bedarf daher einer beständigen Reinigung von jeglicher Sünde, die ihm auch, nämlich durch das Blut Jesu, zu Theil wird, damit er aber deren nicht entbehrt, muß er seinerseits seine Sünde nicht leugnen, sondern sie bekennen; thut er dies, wie er es als wahrer Christ, der im Lichte wandelt, nicht unterlassen kann, so darf er sich dabei der beständigen Fürsprache Jesu — als des Paraketen — bei Gott getrösten. Es ist charakteristisch, daß Johannes diese Gedankenreihe eintreten läßt, ehe er den mit I, 6 begonnenen Gedankengang in stetiger Weise fortsetzt und in II, 9—11 zum Abschluß bringt.

Nachdem der Apostel in dem Bisherigen den Gegensatz des wahren Christenthums, welches in der wahren Gottesgemeinschaft, der Gotteserkenntniß, der Nachfolge Jesu, dem Sein im Lichte besteht, mit dem Sündenleben, welches ein Wandeln in der Finsterniß, ein Nichtthalten der göttlichen Gebote, ein Hassen der Brüder ist, ausgesprochen hat, wendet er sich an seine Leser, indem er ihnen nicht nur das Zeugniß ausstellt, daß sie wahre Christen seien, sondern eben dies als den Grund seines Schreibens an sie bezeichnet (II, 12—14) und sie dann auf Grundlage dessen vor der Weltliebe warnt (II, 15—17), woran er einen Hinweis auf das bereits hervorgetretene Antichristenthum, mit der Ermahnung an sie, in Demjenigen, was sie von An-

jang an gehört und bereits empfangen haben, tren zu verharren (II,18-28), knüpft. —

Haupt zertrennt den Abschnitt II.12–14 in zwei Theile, indem er die mit *τοῦτο* anfangenden Sätze zu dem Vorhergehenden, die mit *ἡγάπα* anfangenden Sätze zu dem Folgenden zieht. Dies ist unrichtig, denn sollten die drei ersten Sätze zu dem Vorhergehenden gehören, so müßten diese mit *ἡγάπα*, und sollten die drei letzten Sätze zu dem Folgenden gehören, so müßten diese mit *τοῦτο* beginnen. Mit *τοῦτο* bezeichnet der Apostel offenbar den Act des Schreibens selbst — es ist also auf den ganzen Brief, in dessen Schreiben er begriffen ist, zu beziehen; *ἡγάπα* aber kann nur auf das bereits von ihm Geschriebene, also auf den vorhergehenden Theil des Briefes, der die Grundlage für alles Folgende bildet, gehen. Das Motiv zu diesen Aussagen kann kein anderes sein, als das, daß der Apostel seinen Lesern ihren Christenstand, in dem sie sich bereits befinden, recht vor's Auge stellen will, um sie dadurch zum Beharren in demselben zu ermahnen — und ihnen die folgende Warnung desto eindringlicher zu machen. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, verlieren diese Sätze jeden Schein des Auffälligen, indem sie sich der Gedankenentwicklung des Apostels aufs passendste einfügen. Als die Basis, worauf der Christenstand gegründet ist, nennt Johannes zuerst — sein Wort mit der Anrede *ἡμεῖς* an Alle richtend — die empfangene Sündenvergebung; dann aber zuerst die Älteren, und darauf die Jüngeren anredend, schreibt er jenen die Erkenntniß dessen, der von Anfang ist, d. i. Christi in seinem ewigen Wesen (vgl. I,1), diesen den Sieg über den Argen d. i. den Teufel, aus dessen Macht sie erlöst sind, zu — jedem so das zutheilend, was seinem Alter insbesondere entspricht. In der zweiten Reihe wiederholt der Apostel das eben Gesagte, jedoch mit einigen Abweichungen. Indem er auch hier zuerst die Christen überhaupt unter dem entsprechenden Namen *πάντες* anredet, eignet er ihnen jetzt die Erkenntniß des Vaters d. i. Gottes, von dem die Sündenvergebung ausgeht und zu dem sie durch dieselbe in das Kindesverhältniß gesetzt sind, zu. In Bezug auf die Älteren wird derselbe Gedanke wie vorher ausgesprochen, was als Zeugniß dafür gelten kann, daß dem Apostel das Christenthum in der Erkenntniß des ewigen Gottessohnes culminirt; in der Anrede an die Jüngeren läßt er dem *μενίσσεται τὸν πονηρὸν* den Hinweis auf ihre Stärke und den innerlichen Besitz des Wortes Gottes vorausgehen; weil der Sieg über den Argen bei ihnen durch die aus dem Worte

Gottes herfließende Kraft bewirkt ist; wie angemessen das *λογος εστι* gerade den Jünglingen zugesprochen wird, ist ohne Weiteres klar. — Nach dieser Bezeugung des Christenstandes der Leser folgt unmittelbar ohne weiteren Uebergang die Warnung vor der Weltliebe, die den in I, 5 — II, 11 ausgesprochenen grundlegenden Gedanken entspricht. Steht das wahre Christenthum mit dem Sündenleben in absolutem Gegensatz, so darf der Christ selbstverständlich keine liebende Gemeinschaft mit dem *κόσμος* haben, dies ist der Zusammenhang, in welchem jene Warnung mit dem Vorhergehenden steht. Doch ist zugleich die enge Verbindung, in der dieselbe mit dem unmittelbar vorausstehenden: *κραζίζει τὸν πορνῆον* steht, zu beachten. Der *πορνῆος* ist das den *κόσμος* befeelende Princip, wie Johannes demgemäß V, 19 sagt: *ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πορνῇ κείται*. In V. 15 — 17 spricht der Apostel zuerst die Warnung selbst aus, weist dann auf den Gegensatz zwischen der Liebe zur Welt und der Liebe zum Vater hin und hebt dann zur weiteren Einschärfung seiner Warnung das bereits eingetretene Vergehen der Welt hervor, dem er das unvergängliche Bleiben dessen, der den Willen Gottes thut, entgegenstellt. Durch V. 16 wird noch besonders betont, daß die in der Welt wirkenden Mächte, *ἐκτετατα* und die *ἀλαζονεία*, ihren Ursprung nicht vom Vater, sondern von der Welt selbst her haben, damit die Leser denselben keinen Raum bei sich gönnen, weil sie sonst in die Welt zurücksinken. — Wenn Johannes nun von dieser Warnung vor der Weltliebe zu der Erwähnung des Antichristenthums übergeht, so veranlaßt ihn dazu offenbar nicht ein logisches, sondern das praktische Interesse, welches durch den thatsächlichen Bestand in ihm erregt ist. Den Uebergang dazu vermittelt der Gedanke: *ἐσχάτη ὥρα ἐστίν*, der sich an das *ὁ κόσμος παρόχεται* V. 17 (vgl. V. 8 *ἡ οὐραία παρόχεται καὶ τὸ πῶς ἤδη γαίρει*) anknüpft. Obgleich Johannes den 18. V. mit den Worten: *ὁδε γινώσκουμεν, ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν* schließt, so hat er es doch nicht darauf abgesehen, sich des Weiteren über diese *ἐσχάτη ὥρα* auszulassen, sondern seine Absicht ist, die Leser vor dem Antichristenthum zu warnen, wozu er sich grade hier durch die Warnung vor der Welt veranlaßt sieht, indem jenes dieser angehört. Der Gedankengang in dem hiervon handelnden Abschnitt V. 18 — 27 ist dieser: Zuerst constatirt der Apostel die Thatsache, daß viele Antichristen aufgetreten seien, und dann weist er auf deren Ursprung hin, indem er hervorhebt, daß sie, wenn sie gleich von den Christen (*ἐκ ἡμῶν*) ausgegangen seien, doch nicht von



ihnen her seien (V. 19). Bevor er dann aber Weiteres von ihnen aussagt, bemerkt er, daß er ihnen nicht deshalb schreibe, weil sie die Wahrheit nicht wüßten, da sie ja das *ζῶμα* besäßen und durch dasselbe alles wüßten; und erst nach dieser Bemerkung charakterisirt er die Antichristen dahin, daß sie die Identität Jesu und Christi aufheben und so wie den Sohn, so auch den Vater leugnen. Zur Bestätigung des in V. 22 Ausgesagten dient V. 23, der es ausspricht, daß wer den Sohn leugnet, auch den Vater nicht habe, wer dagegen jenen bekenne, auch diesen habe, wodurch festgestellt wird, daß die Gemeinschaft mit Gott durch die Gemeinschaft mit Jesus Christus bedingt ist. Je wichtiger dem Apostel dieser Gedanke, der die Grundlage des ganzen Christenthums bildet, ist, desto natürlicher ist es, daß er hieran die V. 24 enthaltene Ermahnung knüpft, durch die er seine Leser auffordert, jene Wahrheit festzuhalten. Zwar ist der Begriff: *ὁ ἀπ' ἀρχῆς ἡκούσθη* an sich sehr allgemeiner Art, allein aus dem Gedankenzusammenhange mit dem Vorhergehenden fließt ihm die nöthige Bestimmtheit zu; Johannes meint damit offenbar die Lehre von dem Sohne, auf die er im Proömium hingewiesen hat und die von der antichristlichen Irrlehre gelenket wird; die Lehre, daß Jesus die *ζωὴ, γεννηθεῖσα* oder *Νηστὸς ἐκ οὐκ ἐκ γένεως* (vgl. Evang. Johannes 1, 14: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*) ist. Zur Verschärfung dieser Ermahnung dient der zweigliedrige Schlusssatz von V. 24, worin als die segensvolle Frucht der Befolgung derselben das Bleiben in dem Sohne und in dem Vater (also die Gemeinschaft mit dem Vater durch den Sohn) bezeichnet wird, woran sich dann die Hinweisung auf die Erlangung der *ζωὴ ἀθάνατος* knüpft, die Jesus Christus uns verheißen hat. Mit V. 26 hebt der Schluß dieses sich auf das Antichristenthum beziehenden Abschnittes an; indem der Apostel in V. 27 den V. 20 ausgesprochenen Gedanken wiederholt, um noch einmal die ihn beädelnde Gewißheit, daß seine Leser im Besitze des *ζῶμα* und damit der Wahrheit seien, auszudrücken, und dann V. 28 die Ermahnung, in Jesus Christus zu bleiben, damit sie bei seiner Wiederkunft nicht zu Schanden werden, antnüpft. Daß die Ausführungen des Apostels nicht schon mit V. 28, sondern erst mit V. 29 eine neue Wendung nehmen, ist bereits früher bemerkt worden; der enge Zusammenhang, in welchem der Gedanke von V. 28 mit dem V. 25 ausgesprochenen Gedanken steht, zeugt für die enge Zusammengehörigkeit jenes Verses mit dem Vorhergehenden.

Es würde irrig sein, anzunehmen, daß der Apostel mit V. 29

zu einem wesentlich neuen Gedanken übergeht. Zwar treten uns von hier an neue Begriffe entgegen, aber die Tendenz der von diesen beherrscht werdenden Aussagen ist im Wesentlichen keine andere, als die, welche ihn bei den früheren Aussagen geleitet hat. Wie es ihm bisher darum zu thun gewesen ist, den Gegensatz zwischen dem Christenstande und dem Sündenleben darzustellen, so soll das jetzt Folgende gleichfalls diesen Gegensatz zur Anschauung bringen, jedoch so, daß derselbe jetzt aus der Natur des Christen hergeleitet wird. Der Unterschied besteht darin, daß hier an die Stelle des Begriffes: *κοινωνίαν ἔχειν μετὰ τοῦ Θεοῦ* der Begriff: *γεννηθῆναι ἐκ τοῦ Θεοῦ* und an die Stelle des Begriffes: *ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν*, der sich dem Apostel daraus ergab, daß Gott *φῶς* ist, der Begriff *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην*, der daraus herfließt, daß Gott *δίκαιος* ist, tritt. — Wie Johannes zuvor den Satz: *ὁ Θεὸς φῶς ἐστίν* an die Spitze gestellt hat, so stellt er hier den Satz: *ὁ Θεὸς δίκαιός ἐστιν* an die Spitze; und zwar so, daß er diese Wahrheit als eine den Christen wohlbewußte (*ἐὰν ἀδῶτε, ὅτι*) bezeichnet und daraus dann folgert, daß sie erkennen, *ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γέγεννηται*. Johannes hätte auch sagen können: *ὅτι πᾶς ἐξ αὐτοῦ γεννημένος ποιεῖ τὴν δικαιοσύνην*, allein durch den von ihm gewählten Ausdruck ist zugleich ausgesagt, daß das Thun der Gerechtigkeit durch die Geburt aus Gott bedingt ist, so, daß nur derjenige, der aus Gott geboren ist, die Gerechtigkeit thun kann, dieser sie aber nothwendig thut. — Zu beachten ist, daß Johannes auch in dem hieran sich anlehrenden Abschnitte, wie in dem früheren, den zwischen den Christen und der Welt stattfindenden Gegensatz im Auge behält, nur daß er, während er in jenem hervorgehoben hat, daß die Christen sich in Gegensatz gegen die Welt zu stellen haben, in diesem betont, daß die Welt sich in Gegensatz gegen die Christen stellt.

Man könnte nun erwarten, daß der Apostel unmittelbar nach dem B. 29 ausgesprochenen Gedanken das Verhältniß der beiden Begriffe „des aus Gott Geborenseins“ und „des Thuns der Gerechtigkeit“ zu einander weiter darlegen werde, aber das thut er nicht; sondern er bricht statt dessen in den Ausruf: *ἴδετε πόσῃ τῇ ἀγάπῃ δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατὴρ ἵνα τέκνα Θεοῦ κληθώμεν* aus, ein Ausruf, der uns zeigt, wie sehr sein Gemüth von der Liebe Gottes ergriffen ist, die sich uns darin kund giebt, daß wir aus Gott geboren sind. Daß er nun aber nicht sagt: *ἵνα ἐκ τοῦ Θεοῦ γεννηθῶμεν ὡμεν*, sondern: *ἵνα τέκνα Θεοῦ κληθώμεν*, erklärt sich daraus, daß in dieser Bezeich-

nung das Liebesverhalten Gottes gegen uns noch anschaulicher hervortritt, als in jener. Indem der Apostel bedunkt, daß sich die Größe dieser den Christen erwiesenen Liebesthat Gottes insonderheit darin zu erkennen giebt, daß sie dadurch der Welt etwas durchaus Unbegreifliches geworden sind, spricht er dies durch das zweite Hemistich aus, worin er nicht nur sagt, daß die Welt die Christen deshalb, weil sie Gottes Kinder sind, nicht kennt, sondern noch den begründenden Satz: *οτι οντως εγω υιός του* hinzufügt, wodurch er zugleich andeutet, daß die Christen durch die Geburt aus Gott, als Gottes Kinder, göttlichen Wesens sind (vergl. 2. Petri 1, 4: *θελος κοινωνουσι θεοτης*). Ohne auf dieses Verhältniß der Welt zu den Christen jetzt weiter einzugehen, wendet sich der Apostel zur Darlegung der in der Gotteskindschaft der Christen begründeten Hoffnung derselben. Es ist zwar etwas Großes, daß sie Gottes Kinder sind, aber es erwartet sie etwas noch Herrlicheres, wodurch erst die ganze Fülle des ihnen bereits zu Theil gewordenen Segens offenbar werden wird. Es ist, sagt der Apostel deshalb, noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden; aber wir wissen schon jetzt, daß wir dann Gott gleich (*ομοιοι*) sein werden — da wir ihn ja so sehen werden, wie er ist. Worin diese zukünftige Gottgleichheit bestehen wird, sagt der Apostel nicht, sicherlich deshalb nicht, weil wir uns davon keine entsprechende Vorstellung machen können, jedenfalls denkt er sie sich, da er sie nach keiner Seite hin begränzt, als eine durchgreifende. Scheinbar ist der Verfasser von seinem eigentlichen Vorhaben, nämlich darzulegen, daß das Thun der Gerechtigkeit in der eigenthümlichen Natur des Christen d. i. in seinem aus Gott Geborensein begründet ist, abgeschweift; scheinbar, aber nicht wirklich; denn der Begriff der Geburt aus Gott ist ja identisch mit dem der Gotteskindschaft und in diesem wurzelt die Hoffnung der Gottgleichheit; diese Hoffnung gehört also auch zur Natur des Christen; indem Johannes nun aus dieser Hoffnung das *αγαπᾶν εαυτόν* des Christen herleitet, zeigt er sich ganz auf dem Wege, den er zuvor eingeschlagen hat, da dieses *αγαπᾶν εαυτόν* die nothwendige Voraussetzung für das *ποιεῖν τὴν διαουσίαν* bildet. — Dieses *αγαπᾶν εαυτόν* zeigt, wie schon früher bemerkt ist, daß Johannes eine dem realen Thatbestand entsprechende Anschauung von dem Christenstande hat, indem es nicht das Reinsein von der Sünde, sondern das Sichreinschreiben von derselben aussagt, und so das Nochnichtreinschreiben voraussetzt. Doch giebt der Apostel dadurch zugleich an, daß der Christ von der Hoffnung aus, die er hat, nicht die ihm noch anhaftende

Sünde in sich walten läßt, sondern fortwährend in der Thätigkeit der Selbstreinigung begriffen ist. Ein Christ, bei dem dies nicht der Fall ist, würde dadurch beweisen, daß er jene Hoffnung nicht hat, also nicht ein aus Gott geborenes Kind Gottes und demnach kein wahrer Christ ist, sondern noch dem *κόσμος* angehört. Zu bemerken ist, daß dieses *ἀγνίζει εαυτὸν* der Aussage des Apostels, daß der Christ *οὐκ ἁμαρτανεύει* (B. 6) und *οὐ δύναται ἁμαρτανεύειν* (B. 9), vorangeht, daß hier also dasselbe Verhältniß stattfindet, wie in dem ersten Abschnitte des Briefes, wo auch der Aussage, daß der Christ *ἐν τῇ γυνὴ περιπατεῖ, ὡς αὐτὸς (ὁ Θεός) ἐστὶν ἐν τῇ γυνὴ* und *ἐργεῖ αὐτοῦ τὰς ἐντολάς* die Hinweisung auf die noch in ihm wohnende Sünde (I. 8 - 10) vorausgeht. Wenn der Apostel nun aber hier die Reinigung von der Sünde als eine Selbstthätigkeit des Christen, in der Stelle I, 7 als eine Thätigkeit des Blutes Christi bezeichnet, so liegt darin kein Widerspruch, da beides aufs engste zusammengehört; weil einerseits der Christ seine Selbstreinigung nur mittelst des Blutes Christi beschaffen kann und andererseits die Wirksamkeit des Blutes Christi davon abhängt, daß er derselben nicht widerstrebt, sondern sich ihr freiwillig unterstellt. — Durch *καθὼς ἐκεῖνος* (i. e. *Ἰησοῦς Χριστός*) *ἁγρός ἐστίν* wird das Ziel, auf welches das *ἀγνίζει εαυτὸν* gerichtet ist, angegeben. Christus ist dem Apostel nicht bloß der Vermittler der Geburt aus Gott und der dereinstigen Gottgleichheit des gläubigen Christen, sondern auch das heilige Ur- und Vorbild desselben für sein sittliches Leben, dem er in der Lebensgemeinschaft mit ihm beständig nachfolgt. Dieses *καθὼς* erinnert an das *καθὼς ἐκεῖνος περιπατήσεται* II. 6, nur daß das *καθὼς* in jener Stelle als eine Verpflichtung des Christen (*ὁφείλει*) hier aber als eine in dem Wesen desselben begründete Wirklichkeit bezeichnet ist. — Aus der hier gegebenen Darlegung des Gedankenzusammenhangs erhellt, daß es nicht zutreffend ist, wenn Haupt meint, daß die Verse 1—3 dazu dienen, die innere Begründung für die Behauptung, daß die Wiedergeborenen in dem Thun der Gerechtigkeit die Parrhesie in Bezug auf die Parusie Christi haben. Mit B. 4 scheint Johannes den bisherigen Gedankengang zu verlassen; allein bei genauerer Betrachtung zeigt sich, daß der Gedanke von B. 4 mit dem Vorhergehenden in enger Verbindung steht; ist nämlich jede Sünde eine *ἁνομία*, so kann es nicht anders sein, als daß der Christ, als Gotteskind, in dem beständigen Bestreben, sich von der Sünde zu reinigen, begriffen ist, da er sich seinem Wesen nach im absoluten Gegensatz gegen die *ἁνομία* — das Gegentheil des Gehorsams — befindet. — Treibt nun die



dem Christen eigenthümliche Hoffnung, einst Gott gleich zu sein, nothwendig zur Selbstreinigung, so thut dasselbe auch das Verhältniß, in welchem Christus zur Sünde steht, nicht minder. Dies ist der Gedanke, den der Apostel V. 5 und 6 ausspricht; er knüpft V. 5 durch *καὶ* an das Vorhergehende an und giebt dadurch zu erkennen, daß er zu einem neuen Gedanken fortgeht, der aber mit dem Vorhergehenden eng zusammenhängt. Die hier eintretende Beziehung auf Christus bot sich dem Apostel um so natürlicher dar, da er V. 3 die *ἀγάπη* Christi als das Ziel bezeichnet hat, welches der Christ durch das *ἀγαπᾶν ἑαυτὸν* zu erreichen trachtet. Es sind hier aber zwei Momente, die von dem Apostel hervorgehoben werden, nämlich zuerst der Zweck der Erscheinung Christi und dann die sittliche Beschaffenheit desselben. Jener Zweck ist der, daß er die Sünde hinwegnehme, nämlich in dem Sinne, daß fortan keine Sünden mehr gethan werden, und die eigenthümliche Beschaffenheit seines Seins ist eine solche, vermöge deren allein er jenen Zweck erreichen kann, nämlich die, daß in ihm keine Sünde ist. Diese Wahrheiten betont der Apostel hier aber nicht, um seine Leser zum Nichtsündigen zu ermahnen, sondern um ihnen zu zeigen, daß sie sich als Christen in einem solchen Stande befinden, daß sie nicht sündigen; wobei er von der Voraussetzung ausgeht, daß sie wahre Christen sind, nämlich solche, die mit Christus in wirklicher Lebensgemeinschaft stehen oder in ihm sind und bleiben. Indem dies bei ihnen der Fall ist, hat Christus von ihnen die Sünden hinweggenommen und sie unter den sie heiligenden Einfluß seines sündenreinen Lebens gestellt. Darum sagt der Apostel V. 6, daß wer in ihm bleibt nicht sündigt und wer da sündigt ihn noch nicht gesehen und erkannt hat. —

Nach dem Bisherigen stehen die in dem Abschnitte V. 1 — 6 ausgesprochenen Gedanken in einem festen Zusammenhang sowohl mit einander, als auch mit dem grundlegenden Gedanken von II, 29, aber auf die dort herangezogenen Begriffe: *ποιῶν τὴν δικαιοσύνην* und *ῥευνῶν εἰς τὸ θεῖον* ist der Apostel dabei nicht weiter eingegangen. Daß er sie jedoch nicht vergessen hat, zeigt der 7. Vers, mit dem er zu ihnen zurückkehrt. Die Warnung, mit der er beginnt: *ποῦντες, μὴ εἰς πλῆρωμα ἑμῶς* zeigt wiederum, daß der Apostel bei seinem Schreiben von dem praktischen Interesse, seine Leser vor dem verderblichen sittlichen Indifferentismus zu schützen, beseelt ist. Wenn er gegen denselben zunächst die Wahrheit *ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν* geltend macht, so ist offenbar, daß der Hauptaccent auf *ποιῶν* liegt; und wenn er dann noch hinzufügt *καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός*

ἔστι, so soll dadurch der Begriff δίκαιος verschärft werden, indem dadurch bemerktlich gemacht wird, daß nur der wirklich δίκαιος ist, der dem Vorbilde Christi, welcher die Gerechtigkeit gethan hat, folgt. Zwar liegt der Begriff des Thuns auch in den bereits früher gebrauchten Ausdrücken: ἐν τῷ πρὸς περιπατεῖν, τὰς ἐντολάς τοῦ Θεοῦ τηρεῖν, περιπατεῖν καθὼς ἐκεῖνος περιπατήσῃ, aber während er in diesem mehr latitirt, tritt er in jenem aufs bestimmteste hervor. In dem sich an Vers 7 anschließenden 8. Verse hätte der Apostel nun jenem entsprechend sagen können: ὁ ποιῶν τὴν ἀμαρτίαν, οὐκ δίκαιός ἐστι, allein dann hätte er sich nur wiederholt, darum weist er jetzt gleich auf die Quelle der Ungerechtigkeit hin, indem er sagt, daß wer die Sünde thut ἐκ τοῦ διαβόλου ist, was den schärfsten Contrast zu dem γέννηται ἐκ τοῦ Θεοῦ (II, 29) bildet. Je schärfer das hiedurch ausgesprochene Urtheil lautet, desto mehr bedarf es einer Rechtfertigung; diese giebt der Apostel durch den mit ὅτι angeknüpften Begründungssatz, in welchem er sagt, daß der Teufel es sei, der ἀπ' ἁρχῆς sündige. Wie man auch dieses ἀπ' ἁρχῆς erklären möge, jedenfalls liegt hier der Gedanke ausgesprochen, daß, während der Mensch die Sünde nicht aus sich selbst, sondern von dem Teufel her hat, dieser keinen Vorgänger hat, von dem aus sie ihm zugeflossen wäre, daß er es also ist, der von Anfang her sündigt. Ist nun die Sünde ἀπ' ἁρχῆς vom Teufel, so folgt, daß jeder, der sündigt, dazu vom Teufel veranlaßt ist, sich also von ihm in seinem Leben bestimmen läßt, also als Sünder vom Teufel her ist. Diesem steht nun derjenige gegenüber, der nicht die Sünde, sondern die Gerechtigkeit thut; ist jener vom Teufel, so ist dieser von Gott her — oder, wie der Apostel sagt, von Gott geboren. Wie aber kann es bei einem sündigen, also unter der Macht des Teufels stehenden, Menschen zu einer Geburt aus Gott kommen? Wie kann es bei dem Menschen, der sich vom Teufel bestimmen läßt, dahin kommen, daß er sich diesem Einfluß entzieht und sich von Gott bestimmen läßt? Die Antwort auf diese Frage giebt der Apostel durch das zweite Hemistich des 8. Verses, in welchem er als den Zweck der Erscheinung des Sohnes Gottes eben dies bezeichnet, daß derselbe die Werke des Teufels auflöse d. i. vernichte. Ist dies der Zweck und zwar der wirklich erreichte Zweck des ἐγερσάμεν, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, so hat der Teufel durch den Sohn Gottes seine die ganze Welt beherrschende Macht so weit verloren, daß er keinen, der sich von ihm nicht ferner bestimmen lassen will, verhindern kann, aus Gott geboren zu werden

und also die Gerechtigkeit zu thun. Nachdem Johannes hierauf hingewiesen hat, zieht er in Vers 9 den Schluß, auf den er bereits von II, 29 an hingezielt hat, nämlich, daß jeder aus Gott Geborne nicht Sünde thut, was noch durch den Gedanken verstärkt wird, daß er nicht sündigen kann; beide Gedanken werden jeder besonders begründet; der erste durch den Satz: *ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει*, der zweite durch den Satz: *ὅτι ἐκ τοῦ Θεοῦ γεννήσεται*. Die beiden Begründungssätze sprechen eigentlich nur dasselbe aus, was in der Subjectsbezeichnung bereits ausgesagt ist, — bei dem zweiten Satz ist dies ganz ersichtlich, aber auch bei dem ersten Satze ist es der Fall, da die Geburt aus Gott das Vorhandensein des göttlichen *σπέρμα* in demjenigen, in welchem sie sich vollzieht, voraussetzt, aber gerade dadurch giebt der Apostel zu erkennen, daß der Begriff des *γεννησθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ* an sich selber schon den Gegensatz gegen das *ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν* und somit die Wirklichkeit des *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* involvirt und eben das ist es, was er betonen wollte, Um aber dieses verschiedene Verhalten zur *ἁμαρτία* und zur *δικαιοσύνη* als Erkennungsmerkmal einerseits der Kinder Gottes, andrerseits der Kinder des Teufels hervorzuheben, fügt der Apostel noch Vers 10 hinzu, wie es ihm auch sonst darauf ankommt, zu betonen, daß das Innerliche, an sich Verborgene, nicht in seiner Verborgtheit zu bleiben, sondern sich zu manifestiren habe und daß diese Manifestation es sei, woran sich das innerliche Verhalten zu erkennen giebt. In demselben Verse aber leiten die Schlußworte: *καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ* zu einer neuen Gedankengruppe über, deren Centrum die Bruderliebe ist. Diese hängt mit dem Bisherigen aufs Engste zusammen, indem sie eine nothwendige Ergänzung dazu bildet. Je entschiedener Johannes die Nothwendigkeit des *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* hervorgehoben hat, desto mehr mußte es ihm daran liegen, den Inhalt desselben anzugeben. Es findet hier dasselbe Verhältniß statt, wie in dem ersten Abschnitt, wo als das charakteristische Wesen des Wandels im Lichte oder des Haltens der göttlichen Gebote gleichfalls die Bruderliebe (II, 9—10) genannt ist; doch ist zu beachten, daß der Apostel hier, wo ein besonderes Gewicht auf das *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* gelegt und wo dieses *ποιεῖν* als das Erkennungsmerkmal der Kinder Gottes bezeichnet ist, hervorzuheben hat, daß die Bruderliebe sich durch die Liebesthat erweisen müsse, wie er dies Vers 16—18 ausführt. Der Gedankengang in diesem von der Bruderliebe handelnden Abschnitt ist leicht erkennbar. Zuerst be-

zeichnet der Apostel das Gebot der Brudertliebe als die ἀγάπη, welche die Leser vom Beginne ihres Christenthumes an gehört haben, dann hält er ihnen als ein Warnungsbild den Kain vor, der ἐκ τοῦ πονηροῦ war und demgemäß seinen Bruder deshalb tödtete, weil dessen Werke gut, die seinigen aber böse waren, und der in diesem seinem Bruderhaffe das Vorbild und der Repräsentant des νόστος ist, dessen Signatur der Haß gegen die Kinder Gottes ist, so daß die Gläubigen sich nicht darüber zu wundern haben, daß der νόστος sie haßt. Die Warnung, es dem Kain und der Welt nicht gleich zu thun, verschärft der Apostel sodann dadurch, daß er seine Leser daran erinnert, daß sie die Brüder wirklich lieben und sich dadurch als solche erweisen, die aus dem Tode ins Leben übergegangen sind, während sich diejenigen, welche den Bruder nicht lieben, im Tode befinden, da ein Jeder, der seinen Bruder haßt, ein Menschenmörder ist, ein Menschenmörder aber nicht das ewige Leben besitzt. Dieser Warnung gegenüber weist Johannes dann auf den hin, der sein Leben für uns gelassen und uns darin das Wesen der Liebe zu erkennen gelehrt hat, dessen Vorbilde wir folgen müssen. Dem αὐτὸς καὶ τὸς καὶ τὸν Vers 12 tritt das καὶ ἡμεῖς ἀπελόμεν ἐκ τοῦ αἵματος τὰς ψυχὰς θείας scharf gegenüber; wie Christus seine Liebe durch die das eigene Leben opfernde Liebesthat erwiesen hat, so sollen es auch die Christen thun; lassen sie es daran fehlen, wohl gar so weit, daß sie ihr Herz gegen die leibliche Noth des Bruders verschließen und die von dem eignen Besitz dem Nothleidenden mittheilende Warmherzigkeit verleugnen, dann ist keine Gottesliebe in ihnen, mangelt ihnen aber diese, so sind sie — das geht aus dem Gedankenzusammenhang hervor — auch nicht aus Gott geboren, und gehören also noch dem νόστος an. Um nun eben dies, daß es keine wahre Liebe ohne Liebesthat giebt, recht hervorzuheben, knüpft der Apostel an das Bisherige die ausdrückliche Ermahnung an: μὴ ἀγαπῶμεν λόγον μὴδὲ τῇ γλώσσῃ, ἀλλ' ἐν ᾧ καὶ ἀληθεύω, worauf er dann noch auf einen besondern Segen hinweist, den die Brudertliebe für den hat, der sie thatächlich übt. — Bevor wir das Folgende ins Auge fassen, ist eine Schwierigkeit zu beachten, die in der bisherigen Gedankenentwicklung des Apostels liegt. Es läßt sich nicht leugnen, daß Johannes unter der Brudertliebe, von der er handelt, die Liebe des Christen zu seinem Mitchristen versteht; dies erhellt auf's deutlichste aus Kap. 5, 1 wo es heißt: πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννησάμενα ἀγαπᾷ καὶ τὸν γεννημένον ἐκ αὐτοῦ, was darauf hinweist, daß die Christen deshalb unter einander



ἀδελφοί sind, weil sie aus Gott geboren sind. Wie kann der Apostel dann aber das Verhältniß, welches zwischen Kain und Abel stattfand, als ein Bruderverhältniß bezeichnen? wie kann er den Abel, der doch ἐκ τοῦ θεοῦ war, einen Bruder des Kain, der ἐκ τοῦ σατανᾶ war, nennen? Die Lösung dieser Schwierigkeit liegt darin, daß das natürliche Verhältniß, welches zwischen Kain und Abel stattfand, sofern sie die Söhne eines Vaters waren, dadurch, daß Kain ἐκ τοῦ σατανᾶ war, nicht aufgehoben ward, so daß sie sich also trotz der Verschiedenheit des in ihnen waltenden Lebens doch als Brüder anzusehen hatten. Dasselbe Verhältniß findet auch zwischen den Christen und den Nichtchristen statt. Weil alle Menschen ihr natürliches Leben von Gott haben, Gott ihr Alter Vater ist, darum sind sie auch untereinander Brüder, was dadurch nicht aufgehoben wird, daß die Einen die neue Geburt aus Gott empfangen haben, die Andern aber nicht, daß jene das göttliche Leben, diese aber das teuflische Leben in sich walten lassen. Was nun die Gläubigen schon ihrem natürlichen Leben nach unter einander sind, sind sie in noch herrlicherer Weise durch die ihnen gemeinsame Geburt aus Gott. Allerdings reflectirt Johannes nicht besonders auf das natürliche Bruderverhältniß, in welchem alle Menschen unter einander stehen, und demgemäß handelt er auch nicht von dem Verhalten der Gotteskinder gegen die, welche ἐκ τοῦ σατανᾶ sind, nur daß er, sofern diese den Gott widerstrebenden νόμος bilden, vor der Liebesgemeinschaft mit ihnen warnt (II, 15), aber daraus folgt nicht, daß er sie von den Christen gar nicht als Brüder angesehen wissen will. Darauf deutet nicht nur das von ihm anerkannte Bruderverhältniß zwischen Kain und Abel, sondern auch der Umstand hin, daß an einigen Stellen des Briefes der specielle Begriff des ἀδελφός, als des christlichen Bruders, in den allgemeinen überzugehen scheint, was nicht nur hier Vers 17, sondern auch IV, 20 der Fall ist. — Mit Vers 19 giebt der Apostel als eine Segensfrucht, welche den Christen aus der Uebung der thätigen Bruderliebe erwächst, die an, daß sie daraus erkennen, daß sie aus der Wahrheit sind. Das ἐκ τῆς ἀληθείας weist deutlich auf das ἀληθεύ Vers 18 zurück. Wer (ἐν) ἀληθείᾳ liebt, der muß ἐκ τῆς ἀληθείας sein; jenes ist also Zeugniß für dieses, was mit dem ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι identisch ist. Dieses Bewußtsein aber, aus der Wahrheit zu sein, verschafft dem Christen, wie Johannes B. 21 sagt, die παρρησία πρὸς τὸν θεόν. Zunächst jedoch nennt Johannes nicht gerade zu die παρρησία, sondern B. 19 bezeichnet er als die Frucht jenes Bewußtseins das: ἐμνημόνευ αἰνέου

πεισόμεν τὰς καρδίας ἡμῶν. Damit giebt er ein Mittelglied an, welches zwischen jener Erkenntniß und dem Besitze der παῖσις liegt; dieses Mittelglied ist die Beruhigung des den Menschen anklagenden und verurtheilenden Gewissens. Da die Geburt aus Gott sich in dem sündigen Menschen vollzieht, so ist es natürlich, daß das Bewußtsein der Sünde noch störend in das neue Verhältniß, in das der Mensch zu Gott versetzt wird, hineingreift; ehe er sich demselben ganz hingeben kann, muß er zu der Gewißheit gelangen, daß Gott ihn trotz der ihm noch anklebenden Sünde doch wirklich als sein Kind ansieht, daß er nach Gottes Urtheil wirklich aus Gott geboren ist; diese Gewißheit aber kommt ihm aus der Ueberzeugung, daß Gott größer als unser Herz ist und alles weiß. Mit dem Verstummen des verurtheilenden Gewissens tritt dann die παῖσις πρὸς τὸν Θεόν ein, in welcher das Kind Gottes weiß, daß es von Gott alles empfängt, was es erbittet, und zwar deshalb, weil es, indem es die Bruderliebe ἐν ἰσχύι καὶ ἀληθείᾳ übt, die Gebote Gottes hält und das thut, was Gott wohl gefällt. —

Nach dem hier dargelegten Gedankenzusammenhange besteht der von II,29 bis III,23 sich erstreckende Abschnitt des Briefes aus 3 Hauptgruppen; die erste geht von II,29 — III,10a; die zweite von III,10b — 18; die dritte von III,19 — 22. Aehnlich hat Haupt disponirt, nur daß er den Abschnitt mit II,28 beginnen und erst mit III,24a schließen läßt und ihn nur als den ersten Untertheil des von II,28 — V,5 sich erstreckenden zweiten Haupttheiles betrachtet. — Ueberblickt man nun den mit II,29 beginnenden Abschnitt des Briefes, wie wir ihn hier fixirt haben und vergleicht denselben mit dem vorangehenden Abschnitt von I,5 — II,28, so läßt sich eine eigenthümliche Correspondenz zwischen diesen beiden Theilen nicht verkennen. Wie der erste Theil mit dem Begriffe *πιστις* (ἐν τῷ *πιστὶ* περιπατεῖν) anhebt und dieser Begriff, wenn auch nicht bis zum Ende desselben, doch bis II,10 — 11 festgehalten wird, d. h. bis zu dem Punkte, wo die paränetische Warnung vor der Welt und den Irrlehrern eintritt, so hebt dieser zweite Theil mit dem Begriffe *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* an, und hält denselben bis III,22 fest, wo er in dem τὰ ἀρετὰ — *ποιούμεν* deutlich genug hervortritt; wobei zu bemerken ist, daß derselbe von hier an in dem Briefe nicht weiter vorkommt, außer etwa V,2, wo jedoch die Wesart zweifelhaft ist, indem bedeutende Autoritäten dort nicht *ποιούμεν*, sondern *τιμωμεν* lesen. — Die Correspondenz giebt sich weiter darin zu erkennen, daß in beiden Abschnitten die Gedankendarstellung — trotz der verschiedenen Ausdrucksweise — eine

wesentlich übereinstimmende ist; wie nämlich in dem ersten Theil sich die Begriffe: *κοινωνίαν ἔχειν μετὰ τοῦ Θεοῦ, ἔγνωκεναι τὸν Θεόν, ἐν αὐτῷ εἶναι (μῖναι), ἐν τῷ φωτὶ μένειν* eng zusammenschließend und denselben die sich gleichfalls eng zusammenschließenden Begriffe: *ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν, τὰς ἐντολάς (τὸν λόγον) τοῦ Θεοῦ τηρεῖν, ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφόν* gegenübertreten, so verhält es sich in diesem Theile mit den Begriffen: *ἐξ αὐτοῦ γεγενῆσθαι, τέκνον Θεοῦ εἶναι, ἰσορακεῖναι (ἐγνωκεῖναι) αὐτόν, ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι* einer- und den Begriffen: *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* und *ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφόν* (was noch näher als ein ὅπερ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς τιθέναι und als ein ἀγαπᾶν ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ bestimmt wird) andererseits; in beiden Abschnitten drücken die ersten Begriffe das zuständige Wesen des Christen aus, die zweiten dagegen sein thätiges Verhalten, das aus jenem resultirt und worin sich dasselbe mit Nothwendigkeit zu erkennen giebt. Dazu kommt, daß wie im ersten Theile, ebenso auch in diesem zweiten auf Christus als das das Leben des Christen bestimmende Vorbild hingewiesen wird; vergl. mit II,6 die Stelle III,3: *ἀγρίῳ καρτὸν, καθὼς ἑαυτοῦ ἀγρός ἐστω.* — Was Johannes in beiden Abschnitten seinen Lesern vornehmlich zu beherzigen giebt, ist die Wahrheit, daß das thätige Verhalten des Christen seinem innern Wesen entsprechen müsse, und daß demnach nur der wirklich ein Christ ist (mit Gott Gemeinschaft hat; aus Gott geboren ist), der einen christlichen Wandel führt (im Lichte wandelt, die Gerechtigkeit thut), der in der Bruderliebe — und zwar in der thätigen Bruderliebe — besteht. Zu beachten ist noch, daß in beiden Theilen darin dieselbe Diction herrscht, daß den positiven Ausdrücken die das Gegentheil besagenden Ausdrücke gegenübertreten, dort dem *ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν* das *ἐν τῷ σκότει περιπατεῖν*; hier dem *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* das *ποιεῖν τὴν ἀμαρτίαν* und dem *ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγενῆσθαι* oder *εἶναι* das *ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι* und hier wie dort dem *ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφόν* das *μισεῖν τὸν ἀδελφόν*, sowie, daß am Schluß beider Theile auf die *παρόρσησις πρὸς τὸν Θεόν* hingewiesen wird. — Nur darin weicht die Construction der beiden Abschnitte des Briefes von einander ab, daß während sich in dem ersten die warnende Berücksichtigung des *κόσμος* als ein Besonderes dem Vorausgehenden anfügt und dann die Warnung vor dem Antichristenthum folgt, in diesem der Antichristen nicht gedacht wird und die Beziehung auf den *κόσμος* in die Gedankenentwicklung selbst mit verflochten ist.

So sehr aber auch die beiden Abschnitte nicht nur hinsichtlich der Darstellungsweise, sondern auch hinsichtlich der Tendenz mit einander übereinstimmen, so findet doch keineswegs eine reine Tautologie statt. Denn einerseits giebt Johannes durch das Heranziehen des Begriffes: *γεννησθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ* den innersten Grund der Gottesgemeinschaft (= der Gotteserkenntniß und des Seins und Bleibens in Gott) zu erkennen und andererseits wird von ihm durch das *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* der i. dem *περιπατεῖν* zgl. enthaltene Begriff der Activität scharf und bestimmt herausgestellt und dadurch auf das entschiedenste hervorgehoben, daß es für den Christen auf die Uebereinstimmung des *ποιεῖν* oder des *ἔργον* mit seinem innerlichen Wesen ankommt. —

An Vers 23 schließt sich unmittelbar durch *καί* V. 24 an. Der innere Zusammenhang jenes Verses mit diesem und dadurch mit dem ganzen vorhergehenden Abschnitte giebt sich nicht nur in diesem *καί*, sondern auch darin zu erkennen, daß mit dem *ὁ τηρῶν τὰς ἐντολάς αὐτοῦ* das *τὰς ἐντολάς αὐτοῦ τηροῦμεν* Vers 22, nachdem Vers 23 der Inhalt der *ἐντολῇ* angegeben ist, wieder aufgenommen wird. Allein es darf darüber nicht übersehen werden, daß mit dem *ἵνα πιστεύωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ* ein neues Moment in die Gedankenentwicklung des Apostels eintritt, das von hier an bis zum Schlusse des Briefes festgehalten wird. Zwar scheint sich der Gedanke des Apostels in dem Nächstfolgenden hievon wieder abzuwenden; dies ist jedoch nicht der Fall; denn in V. 24 ist, unter dem *ὁ τηρῶν τὰς ἐντολάς αὐτοῦ* nach Vers 23 eben derjenige gemeint, der dem Namen Jesu Christi glaubt; und wenn Johannes dann in dem hierauf folgenden Abschnitte vor dem Geiste warnt, der in den Irrlehrern wohnt, als dem Geiste, der nicht aus Gott ist und als das Merkmal, woran sich dieser von dem Geiste, der aus Gott ist, unterscheidet dies angiebt, daß der letztere *ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα*, jener aber dieses leugnet (*οὐχ ὁμολογεῖ*), so weist dies *ὁμολογεῖν* offenbar auf das *πιστεῖν* zurück, da das Bekenntniß nichts anderes als der sich aussprechende Glaube ist. — Mit IV, 7 geht der Apostel freilich zu der Ermahnung: *ἀγαπᾶμεν ἀλλήλους* über, ohne dabei das *πιστεῖν* zu erwähnen; diese Ermahnung aber begründet er dadurch, daß Gott Liebe ist, was Gott durch die Sendung seines Sohnes offenbart hat, also durch die Thatfache, welche das wesentliche Object des Glaubens ist, wie dies Vers 14 und 16 von ihm ausgesprochen wird; hieraus erhellt, daß Johannes sich als



die Voraussetzung des ἀπαρὶν ἀλλήλων; eben das πιστεῖν deutl. — In dem Folgenden geht der Apostel seinen Schritt weiter, ohne das πιστεῖν zu erwähnen: V. 1 heißt es ausdrücklich: πῶς ὁ πιστεύων, ὅτι Υἱοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, ἐκ τοῦ Θεοῦ γενήσεται; V. 4 wird die πίστις als der Sieg, der die Welt besiegt hat, bezeichnet und derjenige der Sieger über die Welt genannt, welcher glaubt, daß Jesus der Sohn Gottes ist; nachdem dann von V. 6 an von dem Zeugniß dafür, daß Jesus der Sohn Gottes sei, gehandelt ist, heißt es V. 10: ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν αὐτῷ und endlich V. 13 bezeichnet der Apostel als den Zweck seines Schreibens dies, daß seine Leser wissen sollen, daß sie die ζωή, αἰώνιος als οἱ πιστεύοντες εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ haben; wobei zu beachten ist, daß sich der Apostel hier fast ganz desselben Ausdrucks bedient, wie III, 23. Berücksichtigt man nun, daß V, 14 eben so, wie III, 20. 21, von der παρρησία πρὸς τὸν Θεόν die Rede ist, so erscheint es um so berechtigter, die Ausführungen des Apostels von III, 23 bis V, 15 — oder, da sich V. 16 und 17 dem 15. Verknüpfung anschließen — bis V, 17 als ein sich in sich zusammenschließendes Ganzes, oder als einen neuen Abschnitt des Briefes zu betrachten. — Zu beachten ist, daß in diesem Abschnitt außer dem πιστεῖν der Begriff πνεῦμα als bedeutungsvolles Moment hervortritt; doch hat dieses im Verhältniß zu jenem nur eine untergeordnete Stellung. Der Apostel erwähnt desselben IV, 24 und sodann in den sich an diesen Vers anknüpfenden Ausführungen V, 1—6; dann wieder in ähnlicher Weise, wie III, 24 in IV, 13. und endlich in dem von der μαρτυρία handelnden Abschnitte V, 6—8. So bedeutsam dieser Begriff aber auch für den Gedankenzusammenhang sein mag, so darf demselben doch nicht die Priorität vor dem Begriffe πιστεῖν zugesprochen und von ihm nicht die Structur des Briefes abhängig gemacht werden. In V, 1—6 hebt der Apostel, indem er seine Leser vor den Pseudopropheten warnt, hervor, daß das πνεῦμα, welches den im Fleische gekommenen Jesum Christum bekennet, von Gott sei, das πνεῦμα aber, welches ihn leugnet, nicht von Gott sei. Der Hauptnachdruck liegt hier demnach nicht sowohl auf dem Begriffe πνεῦμα, sondern vielmehr auf dem ὁμολογεῖν, welches nichts anderes als der sich durch das Wort offenbarende Glaube ist. Ganz ähnlich verhält es sich auch in dem Abschnitte V, 6—8. Hier wird zwar nachdrucksvoll das πνεῦμα als τὸ μαρτυροῦν bezeichnet, aber alsbald darauf hingewiesen, daß nur derjenige das Zeugniß des πνεῦμα in sich habe,

welcher an den Sohn Gottes glaubt. Dazu kommt, daß des *πνεῦμα* schon früher, bereits vor III, 24, Erwähnung geschehen ist, also nicht hier erst als ein neues Moment in die Gedankenentwicklung des Apostels eintritt; denn, wenngleich das Wort *πνεῦμα* von dem Apostel vorher nicht gebraucht ist, so ist doch unter dem *ζῶσθαι* II, 20. 27 und unter dem *οὐ νέμει* III, 9 nichts anderes als jenes *πνεῦμα* zu verstehen. —

Nachdem der Apostel in dem Vorhergehenden (II, 29—III, 23) ausgeführt hatte, daß nur derjenige, welcher die Gerechtigkeit thut, was in der thätigen Bruderliebe geschieht, aus Gott geboren sei, daß sich also das aus Gott Geborensein nothwendig in der Bruderliebe zu erkennen gebe, mußte er sich gedrungen fühlen, weiter darauf hinzuweisen, wodurch sich die Geburt aus Gott vermittelt. Der objective Grund, durch den sie bedingt ist, ist die Sendung des Sohnes Gottes, durch die sich Gott als die Liebe manifestirt hat; diese aber kann für sich allein dem Menschen nicht helfen, soll ihm von ihr aus das neue, das göttliche Leben zufließen, so muß er an diese That der göttlichen Liebe glauben. Demnach ist die subjective Vermittelung der Geburt aus Gott der Glaube an Jesus, als den Sohn Gottes. Vollzieht sich aber die Geburt aus Gott nur vermittelt des Glaubens, so ist der Glaube auch die Voraussetzung und der wirkende Grund der Bruderliebe. Nur wer glaubt, kann wahrhaft lieben; und jeder, der glaubt, kann nicht anders als lieben. Dieser Zusammenhang zwischen Glauben und Lieben hat seinen Grund darin, daß, indem das Object des Glaubens an Jesum Christum die Liebe Gottes ist, diese selbst durch ihn in das Herz des Menschen aufgenommen wird. Die Liebe Gottes theilt sich durch den Glauben an Jesum, in dem sie erschienen ist, dem Menschen selbst mit. Das ist der Gesichtspunkt, von dem aus Johannes Glauben und Lieben auf's engste mit einander verbindet, so daß er beides zusammen III, 23 als das Gebot Gottes bezeichnet und dann ausspricht, daß wer dieses Gebot halte, in der Gemeinschaft Gottes bleibe, und aus dem *πνεῦμα*, das ihm gegeben ist, erkenne, daß er wirklich in dieser Gemeinschaft (er in Gott und Gott in ihm) stehe. Das *πνεῦμα* nämlich ist es, welches dem Menschen nicht nur die Liebesthat Gottes bezeugt, sondern dadurch auch den Glauben in ihm wirkt, durch den es sich selbst ihm als das in ihm bleibende *οὐ νέμει* des göttlichen Lebens mittheilt. Johannes hätte nun von III, 24 aus unmittelbar zu den Ausführungen übergehen können, die mit IV. 7 beginnen; aber der Gedanke

an die Irrlehrer hält ihn davon zurück. Er fühlt sich gedrungen, vor denselben zu warnen, da ihre Lehre mit dem innersten Wesen des christlichen Glaubens in Widerspruch steht. Was dieses ist, darauf hat der Apostel gleich im Proömium hingewiesen; es ist dies die Thatsache, daß das, was von Anfang war, *ἡ ζωὴ αἰώνιος, ἣν ἔχει πρὸς τὸν πατέρα*, der ewige Sohn Gottes, so erschienen ist, daß Johannes bezeugen konnte, daß er es gehört, geschauet, betastet habe, daß es also wahrhaft *ἐν σαρκί* gekommen, oder, wie es im Evangelium heißt, daß das Wort Fleisch geworden sei. An dieser Thatsache hängt das ganze Christenthum; sie aber war es, welche von den Irrlehrern, die damals unter den Christen aufgetreten waren, durch ihre Unterscheidung zwischen Christus und Jesus geleugnet ward. So war es natürlich, daß Johannes, ehe er das III. 23 Ausgesprochene weiter ausführte, die Warnung vor diesen Irrlehrern vorausgehen ließ. — Zu dieser Warnung bahnt sich der Apostel den Weg durch die Bemerkung, daß wir das Bleiben Gottes in uns aus dem *πνεῦμα* erkennen, den er uns gegeben hat. Hieran schließt sich zunächst die Ermahnung, nicht jedem *πνεῦμα* zu glauben, sondern die *πνεύματα* zu prüfen, um sie nämlich zu unterscheiden und nur dem Geiste zu folgen, der aus Gott ist. Darauf folgt die Angabe des Merkmals, aus welchem sich erkennen lasse, ob das *πνεῦμα* von Gott sei oder ob es nicht von Gott sei. Jenes giebt sich daran zu erkennen, daß es bekennet, daß Jesus Christus im Fleische gekommen ist, dieses daran, daß es dies leugnet. Das letztere ist aber kein anderes, als das *πνεῦμα* des Antichrists, von dem zuvorgesagt worden ist, daß es kommen werde und das schon jetzt in der Welt ist. An diese Ermahnung schließt der Apostel für seine Leser den Trost, daß sie aus Gott seien und den Sieg über die Irrlehrer bereits davon getragen haben, weil Gott, der in ihnen ist, größer ist, als der Teufel, der in der Welt ist. Daß seine Leser aber wirklich aus Gott, die Irrlehrer dagegen nicht aus Gott seien, giebt sich daran zu erkennen, daß jene auf die apostolische Predigt hören, diese aber nicht; jene sich also von dem Geiste der Wahrheit, diese dagegen von dem Geiste des Irrthums beherrschen lassen. Vergleicht man nun diesen von den Irrlehrern handelnden Abschnitt mit dem früheren II, 18--26, so stimmen beide im Wesentlichen mit einander überein, doch ist hier einerseits die Charakteristik der Irrlehrer bestimmter und andererseits das Urtheil über sie schärfer als dort; während es dort von ihnen heißt, daß sie leugnen, *οὐτ' ἔγνωσαν οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός* sagt Johannes hier von ihnen

daß sie nicht bekennen *Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα*: und während es dort heißt: *ἐξ ἡμῶν ἐξήλθαν*, ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, wird hier von ihnen geradezu gesagt, daß sie *ἐκ τοῦ κόσμου* seien; ja Johannes giebt es hier durch die Worte: *μεῖζων ἐστὶν ὁ ἐν ἐμῷ* ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ deutlich genug zu verstehen, daß sie *ἐκ τοῦ διαβόλου* oder *ἐκ τοῦ διαβόλου* seien, da ja *ὁ ἐν τῷ κόσμῳ* kein anderer als *ὁ διάβολος* ist. —

Mit Vers 7 beginnen die Ausführungen, denen die Aussage III, 23 zu Grunde liegt. Der Gedankengang in denselben erscheint als ein höchst einfacher und entsprechender; nur muß man ihn nicht aus irgend einem logischen Interesse construiren wollen. Voransteht die einfache Ermahnung: *ἀγαπῶμεν ἀλλήλους*, welcher sich die Begründung (*ὅτι* u. z. l.) unmittelbar anschließt; diese ist in einem zweigliedrigen Satze ausgesprochen: das erste Glied giebt als Grund die That- sache an, daß die Liebe aus Gott ist (von Gott her stammt), das zweite die That- sache, daß (weil die Liebe von Gott her stammt) derjenige (und nur dieser), der liebt, von Gott geboren ist; diese beiden Glieder hängen auf das innigste zusammen, indem sie zusammen die Wahrheit aussprechen, daß wer ein von Gott Geborener sein will, sich als ein solcher durch die Liebe (speciell die Liebe zu den Brüdern) zu erweisen hat, weil die Liebe von Gott stammt. Nachdem der Apostel dann den letzten Gedanken durch die negative Satzform B. 8 unter Hinzufügung des den Gedanken: *ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστὶν* wieder aufnehmenden und zugleich begründenden Satzes: *ὅτι ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστὶν* bestätigt hat, nennt er in den beiden folgenden Versen die göttliche That, durch welche sich Gott als *ἀγάπη* offenbart hat; es ist dies die Sendung seines Sohnes in die Welt, als des *ἱλασμός* wegen unserer Sünden, die deshalb geschehen ist, damit wir durch ihn leben sollen. Das Bisherige gewissermaßen abschließend, hebt der Apostel B. 11 nachdrucksvoll hervor, daß diese That der Liebe Gottes gegen uns zur gegenseitigen Bruderliebe verpflichtet (*ὀφειλομεν*), indem er B. 12 betont, daß — wiewohl wir Gott nicht sehen — wir doch mit ihm in Gemeinschaft stehen, so nämlich, daß er in uns ist und unsere Liebe zu ihm vollkommen ist, wenn wir uns unter einander lieben, und daß wir dann von dieser Gottesgemeinschaft eine sichere Erkenntnis durch den Geist, den er uns gegeben hat (und der die Bruder- liebe in uns wirkt), besitzen. —

Alle bisherigen Ausführungen gehen davon aus, daß Gott die Liebe ist und diese Liebe in der Sendung seines Sohnes offenbart



hat. Soll diese Wahrheit aber Quelle der Liebe in uns werden, so darf dieselbe uns keine verborgene sein, sie muß uns einerseits bezeugt sein und andererseits von uns geglaubt werden. Das ist es, worauf der Apostel in den folgenden Versen hinweist. Daß sie uns durch die apostolische Verkündigung bezeugt sei, sagt der Apostel V. 14 und daß, wer (indem er diesem Zeugniß glaubt) bekennet, daß Jesus der Sohn Gottes sei, in der Gottesgemeinschaft bleibe, sagt er V. 15, woran er dann V. 16 die tröstliche Aussage knüpft, daß er und seine Leser die an ihnen bewiesene Liebe Gottes erkennen und glauben; so daß es für sie gewiß ist, daß Gott die Liebe ist und daß demnach wer in der Liebe bleibt in der Gemeinschaft Gottes (er in Gott und Gott in ihm) bleibt. — Mit diesem Worte hätte Johannes abschließen können; aber zunächst sind es noch zwei Punkte, die er sich gedrungen fühlt, hervorzuheben; es liegt ihm nämlich am Herzen, einerseits darauf hinzuweisen, worin sich die Liebe als eine vollkommene erweise und andererseits den Zusammenhang der Liebe zu den Brüdern mit der Liebe zu Gott auszusprechen. Jenes thut er V. 17 und 18; V. 17 nennt er die *καὶ ἡ ἀγάπη τῆς ζωῆς* als das Merkmal der vollkommenen Liebe und V. 18 hebt er hervor, daß in der Liebe keine Furcht sei, daß vielmehr die völlige Liebe alle Furcht aus dem Herzen des Menschen austreibe. — Mit V. 19 macht der Apostel dann den Uebergang zur Besprechung des zweiten Punktes. Es ist, um den innern Gedankenzusammenhang richtig aufzufassen, zu beachten, daß der Apostel in dem Vorhergehenden zuerst speciell von der Bruderliebe (V. 7. 11. 12), dann aber V. 16 und 17 allgemein von der Liebe, ohne ein bestimmtes Object derselben zu nennen, gesprochen hat; letzteres ist auch V. 19 der Fall, da das nach der Recepta auf *ἀγαπᾷτε* folgende Pronomen *αὐτόν* nach den überwiegenden Autoritäten für ein Interpretament zu halten ist; dieses Interpretament ist jedoch insofern nicht unrichtig, als Johannes hier bei dem objectlosen Begriff *ἀγαπᾷ* vorzugewisse die Liebe zu Gott im Auge gehabt hat. Daß nun aber diese Liebe nothwendig die Liebe zu den Brüdern involvirt, das sprechen die nächstfolgenden Verse aus, und zwar in der Form, daß es zuerst heißt, daß, wenn einer sagt, er liebe Gott, derselbe ein Lügner sei, wenn er den Bruder haßt, weil wer den Bruder, den er sieht, nicht liebt, unmöglich Gott lieben kann, den er nicht sieht. Der in diesem Verhältniß der Sichtbarkeit des Bruders — gegenüber der Unsichtbarkeit Gottes — liegende Beweis genügt aber dem Apostel noch nicht, um jenes nothwendige Zu-

sammensein der Gottes- und der Bruderliebe nachzuweisen; darum fügt er als ein Zweites noch dies hinzu, daß wir das ausdrückliche Gebot von Gott (oder von Christus) haben, daß wer Gott liebt auch seinen Bruder lieben müsse. Aber mit diesen beiden Begründungen hat der Apostel doch den tiefsten und wesentlichsten Grund jenes Zusammenseins noch nicht aufgezeigt; er hat damit nämlich noch nicht dargethan, daß es in dem Wesen der Gottesliebe selbst liege, daß sie sich bei dem Christen als Bruderliebe erweise. Dies thut der Apostel im Anfang des 5. Capitels durch den Ausspruch: *πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γενήσαντα ἀγαπᾷ καὶ τὸν γεγεννημένον ἐκ αὐτοῦ*, der, weil er den Beweis seiner Wahrheit in sich selbst trägt, keines weiteren Beweises bedürftig ist; zu beachten ist, daß Johannes den Begriff *ὁ ἀγαπῶν τὸν γενήσαντα* identisch setzt mit dem: *ὁ ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγεννημένος*, nachdem er zuvor gesagt hat, daß wer glaubt, daß Jesus ist Christus, aus Gott geboren sei. Durch diese Zusammenstellung wird es recht ersichtlich, daß Johannes noch in der Ausführung des III, 23 Ausgesprochenen begriffen ist. Als Mittelglied zwischen dem *πιστεῖν* und dem *ἀγαπᾷν τὸν ἀδελφόν* tritt hier die Geburt aus Gott ein: Wer glaubt — der ist von Gott geboren; wer aber aus Gott geboren ist und demnach Gott (seinen Vater) liebt, der kann nicht anders als diejenigen lieben, die auch wie er aus Gott geboren sind. Woran aber kann es der Gläubige erkennen, daß er wirklich die Kinder Gottes (d. i. seine Brüder) liebt? Die Antwort auf diese Frage giebt B. 2. Daß Johannes auf dieselbe eingeht, kann uns nicht verwundern, da wir wissen, welches Gewicht Johannes darauf legt, daß der Christ von der Wirklichkeit des in ihm verborgenen Lebens ein durch bestimmte Erkenntnißmerkmale verbürgtes sicheres Bewußtsein habe (vergl. II. 3. 5 III. 19. 24 IV. 13). Wohl aber kann es uns verwundern, daß Johannes als das Erkenntnißmerkmal für die Wirklichkeit der Bruderliebe dies bezeichnet: *ὅτι αὐτὸν Θεὸν ἀγαπῶμεν καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ποιοῦμεν*; denn einerseits ist die Gottesliebe an sich nicht weniger etwas innerlich Verborgenes als es die Bruderliebe ist und andererseits scheint es natürlicher zu sein, in der Bruderliebe ein Zeugniß für die Gottesliebe zu finden, als in dieser ein Zeugniß für jene, da ja jene aus dieser, nicht aber diese aus jener entquillt und also aus der Wirkung auf den Grund zurückgeschlossen werden kann. Was indeß das Erste betrifft, so ist zu beachten, daß Johannes nicht bloß sagt: *ὅτι αὐτὸν Θεὸν ἀγαπῶμεν*, sondern damit unmittelbar das *καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ποιοῦμεν (τηροῦμεν)* verbindet,

indurch er das Moment nennt, in welchem sich die Liebe zu Gott thatsächlich erweist. Hinsichtlich des zweiten Punktes ist zu bemerken, daß, wie aus der Wirkung auf die Ursache zu schließen ist, doch auch aus dieser auf jene geschlossen werden kann. Wo der thatsächliche Gehorsam gegen die göttlichen Gebote die Liebe zu Gott documentirt, da ist diese ein vollgültiger Beweis dafür, daß es auch an der Bruderliebe, die nothwendig aus jener hervorsießt, nicht fehlen kann. Daß aber das Halten der Gebote und die Liebe zu Gott wesentlich eins sind, hebt der Apostel B. 3 hervor und zwar mit der hinzugefügten Bemerkung, daß die Gebote Gottes nicht schwer — keine den Gläubigen niederdrückende Last — sind, die dazu dient, die vorausgehende Aussage zu bestätigen, indem sie dem Einwande entgegentritt, daß die Gebote zu schwer seien, als daß man das Halten derselben für einen nothwendigen Ausfluß aus der Liebe zu Gott halten dürfte. Bei der bloßen Behauptung dürfte es indeß der Apostel nicht bewenden lassen, zumal es dem Menschen zu natürlich ist, die Gebote Gottes als eine drückende Last zu betrachten. Dies sind sie auch für den natürlichen Menschen, daß sie es aber für den, der Gott liebt, nicht sind, diese Aussage des Apostels bedurfte der Begründung. Diese wird nun in B. 4 gegeben. Derselbe besteht aus zwei Gliedern, die jedoch in engster Verbindung mit einander stehen; im ersten Gliede wird gesagt, daß alles, was aus Gott geboren ist, den *κόσμος* besiegt und im zweiten, daß des Christen Glaube der den *κόσμος* besiegende Sieg ist, d. h., daß er es ist, durch den der Christ den Sieg über den *κόσμος* besitzt. Daß der Apostel hier des *κόσμος* erwähnt, rechtfertigt sich dadurch, daß das Widerstreben, welches der Mensch gegen das Gesetz Gottes in sich trägt und in welchem ihm dieses als eine Last erscheint, dem *κόσμος* angehört und daß der Apostel im zweiten Gliede sich auf die siegende Macht der *πίστις* bezieht, hat seinen Grund darin, daß sich die Wiedergeburt des Menschen durch den Glauben vermittelt. Wird dieses beides beachtet, so zeigt sich die Beweisführung des Apostels als durchaus zutreffend, zumal wenn man den IV. 4 ausgesprochenen Gedanken: *πιστις ἐστὶν ἡ ἐν ἐμὲ καὶ ἐν τοῦ κόσμου* hinzunimmt. Zur nähern Bestimmung aber des Glaubens seinem wesentlichen Inhalte nach, fügt der Apostel noch B. 5 hinzu, worin er sagt, daß der die Welt besiegende Glaube, der Glaube ist, daß Jesus der Sohn Gottes ist. Daß der Inhalt des Glaubens in dieser Form angegeben wird, erklärt sich aus der Irrlehre, von der der Apostel die Gemeinden be-

droht jah. Da diese die Identität zwischen Jesus und Christus leugnete, so kam es dem Apostel eben darauf an, diese Identität auszusprechen und die Gewißheit derselben als das Wesen des Glaubens zu bezeichnen. Je größer nun aber für ihn die Bedeutung eben dieses Glaubens ist, desto wichtiger war es ihm, auf ein sicheres Zeugniß dafür, daß der Mensch Jesus wirklich Christus oder der Sohn Gottes sei, hinzuweisen. Er hat dies freilich schon IV, 14 durch die Worte: ἡμεῖς μαρτυροῦμεν, ὅτι ὁ πατήρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου gerhan (vergl. I. 1. 3 und Ev. I. 14); allein damit hat er sich doch nur auf ein subjectiv menschliches Zeugniß berufen; dies allein konnte ihm nicht genügen, er mußte zur völligen Sicherstellung ein göttliches Zeugniß aufweisen, damit es dem Glauben nicht am festen Fundamente fehle. Diese Aufweisung giebt der Apostel in dem nun folgenden Abschnitte, V. 6—12. Zunächst hebt er hervor, daß Jesus der Sohn Gottes (oder Jesus Christus) der durch Wasser und Blut Gefommene sei, wobei er es betont, daß derselbe nicht bloß im Wasser, sondern in beiden, im Wasser und im Blut gekommen sei und sodann sich hierfür auf das πνεῦμα, als das diese Wahrheit Bezeugende (τὸ μαρτυροῦν) beruft. Zu dieser Aussage veranlaßte den Apostel die Irrlehre, die es in gewissem Sinne zugab, daß Christus durch das Wasser gekommen sei, sofern derselbe sich nämlich bei der Taufe mit dem Menschen Jesus verbunden habe, ohne daß von einer Menschwerdung Christi die Rede sein könne. Dem entgegen sagt Johannes, daß Jesus Christus nicht bloß durch Wasser, sondern auch durch Blut gekommen sei, was von den Irrlehrern geleugnet ward, nach deren Meinung Christus Jesum vor dessen Tode wieder verlassen habe. Indem sich nun das Zeugniß des πνεῦμα auf beides, nicht nur auf das Wasser, sondern auch auf das Blut bezieht, erscheinen diese beide, das Wasser und das Blut, gleichfalls als Zeugen für die Wahrheit des christlichen Glaubens; dies ist der Sinn, in welchem Johannes V. 7 den Geist, das Wasser und das Blut als die Zeugen bezeichnet, deren Zeugniß zusammenstimmt. Um aber die Gültigkeit dieses Zeugnisses, welches ein göttliches Zeugniß ist, zu erhärten, knüpft Johannes an das Vorhergehende den Gedanken, daß, wenn man einem menschlichen Zeugnisse schon Gewicht beilege, jenem Zeugnisse als einem göttlichen noch größeres Gewicht beizulegen ist. Der gläubige Christ aber hat dies göttliche Zeugniß nicht nur als ein äußerliches vor sich, sondern zugleich als ein innerliches in sich, indem Gott ihm die *Lebendigkeit* gegeben hat, welche ursprünglich in



seinem Sohne ist; denn wer den Sohn hat, der hat die ζωή, die der nicht besitzt, welcher den Sohn nicht hat. So führt der Apostel den Gedanken aus, daß Jesus durch das Zeugniß Gottes als Christus oder als der Sohn Gottes bezeugt wird — und zwar insbesondere dadurch, daß er dem Gläubigen die ζωή αἰώνιος mittheilt. Er schließt dann diese Gedankenreihe mit der Bemerkung ab, daß er seinen Lesern dies geschrieben habe, damit sie es wissen möchten, daß sie als die, welche an den Namen des Sohnes Gottes glauben, die ζωή αἰώνιος besitzen. Die das in ἐξετε liegende Subject ἐμεῖς näher bestimmenden Worte: οἱ πιστεύοντες εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, welche auf das ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ I. Xp. III, 23 zurückweisen, zeigen, daß der Apostel sich noch in der Gedankenreihe, die er mit jenem Verse begonnen hat, befindet. Dies ergibt sich auch daraus, daß, wie er die dem Verse III, 23 vorausgehende Gedankenreihe mit der Hinweisung auf die in der Gewissheit der Gebetserhörung bestehende παρόρροια πρὸς τὸν Θεόν geschlossen hat, er auch hier in V. 14 und 15 auf diese παρόρροια hinweist; hier jedoch so, daß er in Bezug auf das Gebet noch eines besondern Umstandes erwähnt, nämlich des, daß der Christ für den sündigenden Bruder Fürbitte zu thun habe, wobei er jedoch hervorhebt, daß sich diese Fürbitte nur auf diejenigen zu erstrecken habe, die μὴ πρὸς ἁμάρτωρ sündigen. Den Schluß dieses Abschnittes bildet die Aussage, daß zwar jede ἀδικία für ἁμαρτία zu achten sei, daß es aber eine ἁμαρτία gebe, die nicht πρὸς ἁμάρτωρ ist. Die Hinzufügung dieser letzten Gedanken muß in den besondern Verhältnissen der Gemeinden an die der Brief gerichtet ist, ihren Grund haben. Der Apostel giebt den Wesensunterschied zwischen der Sünde zum Tode und der Sünde, die nicht zum Tode führt, nicht bestimmter an; es ist aber wohl kaum daran zu zweifeln, daß er diesen Unterschied in Bezug auf die Lehre aufstellt und unter der Todssünde, dennach den Abfall von der Wahrheit, daß Jesus der im Fleisch gekommene Sohn Gottes ist, versteht. —

Aus der im Vorhergehenden versuchten Darlegung des Gedankenganges von III, 23 an ergibt sich, daß die von dem Apostel von dort bis V, 17 gegebenen Ausführungen so eng mit einander zusammenhängen, daß sie als ein zusammengehöriges Ganzes zu betrachten sind. Wenn Haupt den sogenannten zweiten Haupttheil über III, 23 hinaus bis V, 5 fortgehen läßt, so ist dabei, wie schon früher bemerkt worden, die Bedeutung des III, 23 eintretenden Begriffes πισ-

*τίθεν*, als eines neuen Momentes, übersehen; wenn er dann mit V. 6 den sog. dritten Haupttheil beginnen und diesen mit V. 12 enden läßt, so ist dabei einerseits der Zusammenhang der Gedanken in V. 6 ff. mit dem Vorhergehenden verkannt und andererseits V. 13 in ungehöriger Weise von V. 12 losgetrennt, indem der Abschnitt V. 13—17, als nicht mehr zu den Haupttheilen des Briefes gehörig zu dem Schluß desselben gezogen wird. Ueberdies rechtfertigt es sich auch nicht, wenn der sog. dritte Haupttheil (V. 6—12) in zwei Untertheile zerlegt wird, von denen der erste (V. 6—9) nur die Zeugen nennen, der zweite (V. 10—12) aber die Wirkungen des Zeugnisses derselben angeben soll, da der Apostel B. 11 die *τις ἀπόδος* nicht als eine Wirkung des göttlichen Zeugnisses, sondern als das in dem Gläubigen vorhandene göttliche Zeugniß selbst bezeichnet. Der Gedankenfortgang von III. 23—V. 17 ist kurz angegeben dieser: Nach dem Joh. III, 23 als das Gebot Gottes dies genannt hat, daß wir an den Namen seines Sohnes Jesu Christi glauben und uns unter einander lieben, warnt er zunächst vor der mit dem Glauben in Widerspruch stehenden pseudoprophetischen Irrlehre, welche die Identität Christi und Jesu leugnet, indem er das *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* und das *πνεῦμα τῆς πλάνης* einander scharf gegenüberstellt, IV, 1—6; sodann ermahnt er zu der Bruderliebe, welche aus dem Glauben an die in der Sendung des Sohnes Gottes sich manifestirende Liebe Gottes entspringt und in der sich die Liebe zu Gott thatsächlich erweist, IV. 7—21; darauf weist er nach, wie die durch den Glauben vermittelte Geburt aus Gott das die Bruderliebe erweisende Halten der göttlichen Gebote mit sich bringt, indem der die Welt besiegende Glaube alles der Welt angehörige Widerstreben gegen dieselben siegreich überwindet V. 1—5, worauf er des mannigfaltigen göttlichen Zeugnisses für den Glauben erwähnt, V. 6—12 und schließlich von der Frucht des Glaubens, nämlich dem ewigen Leben, insonderheit der Gebetsparthie des Gläubigen (namentlich hinsichtlich der Fürbitte für den nicht zum Tode sündigenden Bruder) handelt, V. 13—17.

Zu dem Schluß, V. 18—21 hebt der Apostel in drei gleichmäßig mit *οἰδαμεν* beginnenden Sätzen die Hauptwahrheiten, die er in seinem Briefe ausgesprochen, zu desto ernsterer Beherzigung seiner Leser noch einmal hervor, und zwar, wie das *οἰδαμεν* zeigt, als solche Wahrheiten, die dem christlichen Bewußtsein nothwendig inhäriren. In dem ersten Satze ist derselbe Gedanke ausgesprochen, den der 9. Vers des 3. Capitels enthält; es ist, wie man sagen kann, der Grund-

gedanke des ganzen Briefes, dessen Tendenz ja wesentlich darauf gerichtet ist, den absoluten Gegensatz zwischen dem Christenthum und dem Sündentleben darzulegen; im folgenden Satze ist noch einmal, entsprechend dem Abschnitte III, 7—10, das verschiedene Wesen der Gläubigen und der Welt kurz angegeben; jene sind ἐκ τοῦ Θεοῦ, diese ζῆται ἐν τῷ πονηρῷ (i. e. διαβόλῳ) und in dem dritten Satze wird das Verhältniß der Gläubigen zu Gott dahin bestimmt, daß sie vermöge ihres Seins in Christus, der ihnen die ἀλήθειαν, den Wahrhaftigen zu erkennen gegeben hat, in dem Wahrhaftigen sind, den Johannes dann als den wahrhaftigen Gott und das ewige Leben bezeichnet. Mit Bezug auf diesen Begriff schließt Johannes dann seinen Brief mit der — durch den Gegensatz gegen die doketische Verleumdung hervorgerufenen — Warnung: τέκνα, μὴ ἀγαπάτε τὸν κόσμον ἀπὸ τῶν εἰδώλων. —

### Nachtrag.

Die vorstehende Abhandlung war bereits seit längerer Zeit in den Händen der verehrlichen Redaction dieser Zeitschrift, als mir vor kurzem die Schrift: „Die Structur des 1. Johannesbriefes, ein Vortrag gehalten von Antistes Immanuel Stodmeyer Dr. theol. in Basel,“ durch die Güte des Verfassers zuzam. — Der Verfasser bekennt, daß er in der Abgränzung der Haupttheile des Briefes ziemlich mit mir zusammenstimme, dagegen was die genauere Bestimmung der Theile betreffe und die Verfolgung der Structur im Einzelnen mehrfach abweiche, besonders in der zweiten Hälfte vom Ende des 2. Capitels an — wo gewöhnlich die Verlegenheit erst recht anhebe. — Den 1. Theil des Briefes gränzt der Verfasser mit II, 11 und den 2. Theil mit II, 28 ab. Dies steht in Uebereinstimmung mit dem, was ich S. 12 meines Commentars (3. Aufl.) über die Structur des Briefes gesagt habe; in der unter dem Texte stehenden Note habe ich jedoch darauf hingewiesen, daß sich diese beiden ersten Theile auch zu einem Theile zusammenfassen lassen. Die schärfere Sonderung dieser beiden Abschnitte von einander bei dem Verfasser hat ihren Grund darin, daß er für den Centralpunkt des zweiten Abschnittes, der sich in Vers 16: ὁ κόσμος παροΐεται martire, die Parusie Christi hält. Allein eine eigentliche Besprechung der Parusie findet sich hier nicht; die Hinweisung auf sie dient nur dazu, die Warnung vor der Weltliebe und dem Antichristenthum zu verschärfen; daraus erhellt, daß nicht die Parusie, sondern eben diese Warnung als der Central-

punct dieses Abschnittes zu betrachten ist. -- Mit Recht sieht der Verfasser B. 28 als den Schluß des vorhergehenden Theiles und nicht als Anfang des folgenden Theiles an, aber es kann nicht für zutreffend gehalten werden, daß er den neuen Theil mit III, 18 abgränzt. Der Verfasser sagt richtig, daß es sich in diesem Theile um „das aus Gott Geborensein“ handle, aber in welchem Zusammenhange dies mit dem Vorhergehenden steht, ist von ihm nicht scharf und bestimmt genug angegeben. Indem der Verfasser den auf den Abschnitt II, 29– III, 18 folgenden neuen Brieftheil erst mit IV, 1 beginnen läßt, entsteht ihm ein Zwischenstück III, 19–24, von dem er selbst sagt, daß es Schwierigkeit verursache, dasselbe gehörig einzureihen. Zur Erklärung dieses Zwischenstückes wird von ihm angenommen, daß der Apostel schon hier das Sendschreiben seinem Schluß entgegen führen wollte, woran er aber durch den Gedanken abgelenkt worden, daß er seine Leser vor der Gefahr, die „das imponirende Zauberwort: Geist,“ für sie mit sich führte, bewahren müsse. In dieser Ansicht kann ich dem Verfasser nicht beistimmen, denn einerseits folgt daraus, daß der ganze Brief zuletzt in die Erwähnung der *αὐτοῦ* ausläuft, nicht, daß die Erwähnung derselben in III, 22 die Absicht des Apostels, hier schon den Brief schließen zu wollen, zu erkennen gebe, und andererseits ist die reiche Gedankenfülle des Abschnittes III, 23–V, 17 ein Zeugniß dafür, daß derselbe nicht ein bloßes Additament des Briefes bildet. Dazu kommt, daß Johannes insonderheit das Moment des Glaubens an den Namen des Sohnes Gottes, Jesu Christi, nicht unbeiprochen lassen durfte, wenn sein Brief nicht das Gepräge der Unvollständigkeit haben sollte. Die Bedeutung dieses Momentes, das erst III, 23 hervorgehoben wird, hat der Verfasser nicht in's Auge gefaßt, daher hat sich ihm der enge Zusammenhang dieses letzten Brieftheiles mit dem Vorhergehenden verhillt. Jener Gefahr tritt der Apostel, nach des Verfassers Meinung, in dem Abschnitte: IV, 1–13 entgegen, dessen Thema ist: „Der Geist aus Gott muß ein Geist des Glaubens und der Liebe sein.“ Dies wird von ihm insbesondere dadurch begründet, daß die Mittheilung des Geistes als das Zeugniß der Gemeinschaft mit Gott dargestellt werde. — Die Hervorhebung dieses Gedankens lag allerdings in der Intention des Apostels, allein daraus folgt nicht, daß er das Centrum des Abschnittes IV, 1–13 bildet, um so weniger, als er nur ausgesprochen wird, um das Bewußtsein des Christen von seiner Gemeinschaft mit Gott als ein wahres zu bestätigen, wie



der Apostel es überhaupt liebt, die Wahrheit des christlichen Bewußtseins durch die Berufung auf ein dasselbe verbürgendes Moment über allen Zweifel zu erheben. — Da nun nach IV, 13 ein ähnliches *ὅτι ἐκ τοῦ ἀληθοῦς ἀγαθὸν δέδωκεν ἡμῖν* (vergl. III, 24) nicht wiederkehrt, so sieht sich der Verfasser gezwungen mit diesem Verse den 4. Haupttheil des Briefes abzuschließen. Wenn man nun aber meint, daß derselbe mit IV, 14 einen neuen Brieftheil beginnen lasse, der einen bestimmten Gedanken zu seinem Centrum hat, so täuscht man sich darin. Der Verfasser nimmt vielmehr an, daß in dem Stücke IV, 14—V, 12 die Darstellung in fünf einzelne Parcellen zerfällt, in denen einzelne Momente — und zwar bald dieses, bald jenes — des IV, 1—13 abgehandelten Thema's hervorgehoben und bald von dieser, bald von jener Seite beleuchtet werden; er vergleicht das Verfahren des Apostels mit dem in der Musik stattfindenden Verhältniß der Variationen zum Thema und bezeichnet dann jene einzelnen Parcellen als Corollarien, die nur eine Zugabe zu dem vorher abgehandelten Thema bilden. Diese 5 Corollarien sind nach dem Verfasser die Abschnitte: IV, 14—16; IV, 17—19; IV, 20. 21; V, 1—5; V, 6—12. Daß sich in diesen Stücken Anklänge an manche in dem Abschnitte IV, 1—13, vorkommende Gedanken finden, läßt sich allerdings nicht leugnen, allein daraus kann die Richtigkeit der Construction des Verfassers nicht gefolgert werden. Wegen dieselbe spricht schon die Unwahrscheinlichkeit, daß der bis dahin in sich wohl zusammengefügte Brief gegen den Schluß in vereinzelte Parcellen, die unter sich keinen Zusammenhang haben, zerfallen soll, sodann aber auch der Umstand, daß von dem Apostel nirgends die von dem Verfasser angenommene Beziehung der einzelnen Parcellen auf einzelne Momente des letzten Brieftheiles irgendwie angedeutet wird. Auch der Verfasser hat es, wiewohl er den Inhalt der einzelnen Corollarien angiebt, unterlassen, diejenigen Punkte des vorhergehenden Abschnittes zu bezeichnen, die in jenen eine weitere Beleuchtung finden. Dazu kommt, daß in dem Abschnitte IV, 14—V, 12 neben der bisweilen nur scheinbaren Wiederholung früherer Gedanken durchaus neue Gesichtspunkte auftreten, die nicht als bloße Variationen des vorher angegebenen Thema's gelten können. Und läßt sich denn wirklich in dem betreffenden Abschnitte kein geordneter Gedankengang nachweisen? In meinem Commentar habe ich die hier stattfindende Gedankenentwicklung mehr nur angedeutet, als ausführlich dargelegt; die eingehendere Nachweisung habe ich in der vorstehenden Abhand-

lung zu geben versucht. — Zum Schlusse sei noch bemerkt, daß es nicht zutreffend ist, wenn der Verfasser den Abschnitt V, 13—17 als eine zu dem eigentlichen Briefe hinzugefügte Schlußbemerkung betrachtet; V. 13 hängt offenbar mit V. 12 auf's engste zusammen und mit V. 14 ff. läßt der Apostel den letzten Haupttheil des Briefes in gleicher Weise ausklingen, wie mit III, 22 den vorhergehenden Haupttheil, nur daß er in V, 16. 17 noch ein specielles Moment hinzufügt. Den Schluß des Briefes bilden nur die Verse 18 bis 22, in denen, wie der Verfasser sagt, „einige Schlußaccorde aus der Fülle des Briefes angeschlagen werden.“ — Wenngleich ich nach diesen Bemerkungen die von Stockmeyer gegebene Gliederung der zweiten Hälfte des Briefes nicht für zutreffend halten kann, so erkenne ich doch das Princip, von dem er ausgeht, als vollkommen richtig an, und glaube, daß nur von diesem aus eine richtige Einsicht in die Structur des Briefes gewonnen werden kann; er spricht dasselbe in den wohl zu beherzigenden Worten aus: „Meine Eintheilung beruht nicht darauf, daß ich einen Satz aufstelle, in welchem der Inhalt der einzelnen Theile zusammengefaßt wäre. In dieser Weise hat unser Verfasser nicht disponirt. Er spricht aus der Fülle seines Herzens; durchaus logisch und geordnet, aber sein logischer Apparat ist sehr einfach. Wie er sich in stylistischer Hinsicht sehr oft mit dem allgemein anreihenden *zu* begnügt oder ganz ohne Partikel behilft, — so ist seine Darstellungsweise nicht dialectisch-deductiv, sondern intuitiv und inductiv. Die Aufeinanderfolge seiner Gedanken ist nur desultorisch; aber er spricht das Motiv des Uebergangs nicht immer aus; man muß es heraushören aus der Aufeinanderfolge selbst, aus der Nebeneinanderstellung oder Einandergegenüberstellung der Gedanken. Er kann von einem Gegenstand reden, ohne ihn genannt zu haben; ihm steht er lebendig vor der Seele. Statt gleich die ersten Worte zu pressen, muß man ein wenig weiter hören und man wird alle Klarheit finden.“

# Die Kirchenverfassung des apostolischen Zeitalters.

Von

Dr. C. Weizsäcker in Tübingen.

Wenn die Ansichten über die Verfassung der Kirche im apostolischen Zeitalter bis heute noch mannigfach auseinandergehen und immer auf's neue in gewissen Dingen entgegengesetzte Meinungen ausgesprochen werden, so erklärt sich das zum Theile wohl aus dem leicht begreiflichen Vorurtheile, welches in jenem Zeitalter die Vorbilder späterer Einrichtungen voraussetzt und hienach die Geschichte sich vorzustellen geneigt ist. Zum Theil aber liegt die Ursache auch in den Mängeln der Untersuchung, welche den Stoff verwendet, ohne immer die nöthigen Unterscheidungen zu machen. Man pflegt zwar ziemlich allgemein auszugehen von einem Unterschiede zwischen den judenchristlichen Gemeinden einerseits und den paulinischen oder heidenchristlichen andererseits, aber dieser Unterschied ist keineswegs so sicher und bedeutend, wie er angenommen wird; jedenfalls bedarf er einer eingehenderen Begründung. Was aber zur Ermittlung fester Ergebnisse vor allem noth thut, das ist eine durchgreifende und folgenreichtige Unterscheidung unserer Nachrichten nach ihren Quellen. Den festen Ausgangspunkt können selbstverständlich auch hier wie in anderen geschichtlichen Fragen dieser Zeit nur die paulinischen Briefe und unter ihnen zunächst die Stammbriefe oder Briefe ersten Rangs bilden, welche uns mitten in die Thätigkeit des Apostels versetzen und deren Aechtheit nicht bezweifelt werden kann.

## I.

Aber diese Briefe geben auf den ersten Blick eine schwache Ausbeute. So manche Fragen des Lebens in denselben verhandelt sind, so fehlt es doch gerade an jeder absichtlichen Erörterung solcher Einrichtungen, welche man zur Verfassung der Kirche zu rechnen hat. Wo dieselben aber gelegentlich genannt werden, da ist der Sinn des Apostels durch den Zusammenhang meist viel weniger auf das In-

stitut selbst als vielmehr auf die Pflichten der Personen und die für sie erforderlichen Gaben gerichtet; das rechtliche Verhältniß tritt hinter den letzteren Gesichtspunkten so sehr zurück, daß man sich fragen kann, ob denn überhaupt nur eine feste Einrichtung wie die eines Gemeindeamtes dabei schon zu Grunde liege. Denjenigen aber, welche diese Frage verneinen zu müssen glauben, ist schon früher erwidert worden, daß mit der Betrachtung der Gemeindeleitung als Charisma sich ganz gut vereinigen läßt, was in der Natur der Sache liegt, nämlich, daß eben dieser Dienst bestimmten Personen als Amt übertragen ist.

In der That können wir über die thatsächliche Einrichtung dieses Gemeindeamtes in solchen Gemeinden, welche rein paulinischen Ursprunges sind, nicht wohl zweifeln, da uns dieselbe in dem ersten Briefe des Apostels nach Thessalonike mit deutlichen Worten bezeugt ist, 1. Thessal. 5, 12. Die *προϊστάμενοι*, welche der Apostel hier der Anerkennung und Liebe der Christen empfiehlt, sind als Vorsteher der Kirchengemeinde nicht nur durch den Zusatz *ἐν κυρίῳ* bezeichnet, sondern auch dadurch, daß ihre Thätigkeit mit *κοπιῶντες* und *νομιζοῦντες* ausgedrückt ist. Ersteres ist, wie die Vergleichung von Röm. 16, 6. 12. 1. Kor. 15, 10. 16, 16. Gal. 4, 11 zeigt, von Paulus mit Vorliebe für apostolische und verwandte Arbeit gebraucht, und *νομιζοῦντες* schließt sich ergänzend hierin an. In beiden ist eben das *ῥῆμα αὐτῶν* B. 13 enthalten, welches die Liebe der Gemeindeglieder erfordert. Wie nun diese Paränese zur Anerkennung und Liebe der Vorsteher an die Gemeindeglieder als solche gerichtet ist, so scheint auf den ersten Blick die weitere B. 14 folgende Paränese ihrem Inhalte nach an die Vorsteher selbst gerichtet zu sein. Dieß bestätigt sich zwar nun nicht; denn dieselben *ἀδελφοί*, welchen in B. 14 Pflichten der Ermahnung und Leitung nahe gelegt werden, sind der weiteren Fortsetzung der Paränese, welche B. 15–18 an sie gerichtet ist, zufolge offenbar doch wieder nur die Christen überhaupt. Dagegen darf man festhalten, daß indirect dennoch ein Theil des ganzen paränetischen Abschnittes von 14–22 auf die Functionen der *προϊστάμενοι* sich bezieht. Der ganze Inhalt desselben begreift wesentlich nicht das Privatleben, sondern die Gemeindepflichten der Gläubigen. Was da gesagt ist über das Verhalten zu einzelnen Kategorien der Gemeindeangehörigen, über das Betragen im inneren Verkehr so wie nach außen, endlich über die Behandlung der Geistesgaben, das betrifft ebenso gut das eigentliche Gemeindeleben wie die vorhergehende Ermahnung über das Verhalten zu den Vorstehern,



und ist zum großen Theile offenbar durch den Gedanken an die Vorsteher und die Leitung der Gemeinde durch sie hervorgerufen. Ja, wir werden dabei weiter gehen dürfen, indem wir annehmen, daß der Apostel allerdings von den Pflichten der Vorsteher reden wollte, daß er aber an die Gemeinde schreibend dieselben als Aufgabe der Gemeinde selbst einkleidete. Was jene zunächst zu thun haben, das thut die Gemeinde durch sie, und von ihrer Unterstützung hängt die Wirksamkeit derselben ab. Die Akte der Leitung werden leichter aufgenommen und gefördert, wenn die Gemeindeglieder darin ihren eigenen Willen und ihr eigenes Thun erkennen. So betrachtet ergänzt sich aus diesem Abschnitt das Bild von den Vorstehern, welches uns die Prädikate derselben in B. 12. f. gewähren. Was ihnen obliegt, ist die geistliche und sittliche Führung der einzelnen Gemeindeglieder durch Ermahnung und Tröstung je nach dem Bedürfnisse derselben, mit Niederhaltung aller Zwiste und Anstöße. Insbesondere aber auch nach 19 f. die Leitung der Versammlungen und der Standgebung der Charismen in denselben. Hierbei darf jedoch zweierlei nicht übersehen werden. Fürs erste geht aus der Einkleidung der Paränese selbst hervor, daß die Vorsteher nicht nur überhaupt im Namen der Gemeinde handeln, sondern die Voraussetzung ist offenbar auch, daß sie nur in Uebereinstimmung mit derselben handeln sollen. Fürs zweite gelten sie nicht als die Inhaber des Geistes und seiner erbaulichen Gaben, sondern diese sind neben ihnen in der Gemeinde vorhanden und wirksam. Und nur das steht ihnen in Bezug auf dieselben zu, daß sie für Einhaltung von Maß und Ordnung Sorge tragen. Man darf daher aus ihrer Ermahnersfunction in keinem Falle auf das Innehaben eines eigentlichen Lehramtes in der Gemeinde schließen.

Das Ergebniß ist demnach, daß ein Amt in der Gemeinde bestand, dessen Inhaber mit dem Namen *ποιοῦντες* bezeichnet sind und dessen Obliegenheit neben der Besorgung der äußeren Angelegenheiten der Gemeinde und der Leitung der Berathungen und Beschlüsse derselben, welche sich von selbst für sie versteht, wesentlich in dem Zusammenhalten der Gemeinde durch seelsorgerische Thätigkeit an den Einzelnen und der Ueberwachung der erbaulichen Versammlungen besteht. Da nun der Apostel nur die eine Stadtgemeinde im Auge haben kann, und diese ohne Zweifel bei ihrem noch kleinen Umfange einen einfachen Körper bildet, so ergibt sich auch aus der Bezeichnung, daß diese einzelne Gemeinde als solche durch eine Mehrzahl von Vorstehern geleitet wurde. In dem Amte derselben ist eine Gemeinde

verfassung gegeben. Dieses Amt ist aber auch so ziemlich das einzige, was wir von der letzteren wissen. Nur so viel läßt sich noch einigermaßen erkennen, daß die Entscheidungen in der Gemeinde selbst liegen und diese eine durch die Thätigkeit der Vorsteher nicht beschränkte Selbstregierung ausübt. Jene Thätigkeit dient dieser zur Vermittelung, die Gemeinde bekommt dadurch ihren Zusammenhalt (*εἰρηπείρε ἐν αἰσῶς*, V. 13). Dieser thatsächliche Erfund aber ist deshalb von besonderer Wichtigkeit, weil in diesem Augenblicke erst eine kurze Zeit seit der Stiftung der Gemeinde durch den Apostel abgelaufen ist. Nur einmal ist derselbe dort gewesen und er beruft sich auf diese Tage der Gründung in frischem Andenken 2, 5 ff. Nachdem er sie verlassen, hat er auf seinem weiteren Wege viel Ungemach erlitten, so daß ihn wesentlich der gute Erfolg bei ihnen aufrecht halten mußte und er gerne wieder zu ihnen zurückgekehrt wäre 2, 17—20. Aber auch Sorge hatte er um sie, daß seine Mißerfolge sie selbst irre machen möchten, und schickte daher von Athen aus den Timotheus zu ihnen 3, 1—5. Seither ist er auch in Achaja thätig gewesen und hiebei ebenso wie in Makedonien wesentlich durch die Kunde von der Gemeinde in Thessalonike und ihrem Verhalten unterstützt 1, 7 ff. Man darf daher annehmen, daß er in Korinth schreibt. In jedem Falle steht die Gegenwart noch im nächsten Zusammenhang mit der Stiftung, und wir haben alles Recht anzunehmen, daß die Einsetzung jenes Amtes in die Stiftung selbst gefallen ist. Hierzu kommt noch, daß die Gemeinde wesentlich aus Hellenen, ehemaligen Heiden besteht; denn es geht diesen ganz so, wie es den palästinen-sischen Judenchristen geht, daß sie nämlich von ihren Volksgenossen bedrängt werden, durch welche Parallele sie eben als Hellenen bezeichnet sind 2, 14 f. Daraus folgt, daß nicht etwa eine judenchristliche Einrichtung durch Judenchristen hieher übertragen wurde, sondern dieselbe auf den Apostel selbst zurückzuführen ist. Andererseits aber sind die Vorsteher nicht die Gründer der Gemeinde, und ihr zurückgelassen als apostolische Leiter; als Gründer bezeichnet der Apostel vielmehr die beiden Männer, welche jetzt mit ihm das briefliche Wort an die Gemeinde richten, Silvanus und Timotheus, vergl. 2, 1 und 1, 1. Die Vorsteher gehören mithin der Gemeinde selbst an. Wie sie bestellt wurden, ob durch irgend welche Vereinbarung oder Anordnung oder natürliche Entwicklung ihrer Stellung als Erstlinge des Glaubens oder Männer von höherem Alter und Ansehen, können wir nicht sagen. Sicher aber scheint, daß die Aufstellung selbst zur apo-

stolischen Constituirung der Gemeinde gehörte. Ist dieser Schluß richtig, so ergibt sich gerade aus den besonderen Umständen dieses Falles die weitere Folgerung, daß wir es hier mit einer allgemeinen Gewohnheit des Apostels zu thun haben. Thatsächlich liegt allerdings zunächst bloß vor, daß der Apostel in dieser Stadt sogleich für ein solches Vorsteheramt Sorge getragen hat. Die Vermuthung hat aber alles Recht für sich, daß er dies für eine nothwendige Maßregel angesehen, und wir dürfen daher das Dasein der Einrichtung auch in anderen Gemeinden seiner Gründung voraussetzen.

Von den übrigen älteren Briefen enthält der Galaterbrief nichts, was in dieser Sache Licht giebt, der Römerbrief bestätigt lediglich die Thatsache des Amtes, welches er 12, 8 mit demselben Namen anführt. Da das letztere immerhin von Bedeutung ist, so muß hervorgehoben werden, daß auch hier die Beziehung des Wortes *προϊστάμενος* auf das Gemeindeamt außer Frage ist. Der Apostel geht von der Ermahnung zu derjenigen Bescheidenheit aller Gemeindeglieder aus, welche die Bedingung des friedvollen Zusammenwirkens ist, und begründet dieselbe mit der Analogie des mannigfaltigen Dienstes der Glieder am physischen Leibe, 12, 3. 4. Dieser Analogie entspricht auf der einen Seite die Einheit des Ganzen und die Wechselwirkung der Glieder 5, aber ebenso das eigenthümliche Wirken jedes Gliedes in seiner besonderen Sphäre, 6—8. Das letztere fällt unter den Gesichtspunkt der *χαρίσματα*, die Sphäre ist eben jedesmal die besondere *χάρις*. In den Beispielen sind sehr verschiedene Arten von Wirksamkeit zusammengestellt, *προφητεία*, *διаконία*, *ὁ διδάσκων*, *ὁ παραινῶν*, *ὁ μετὰδιδάσκων*, *ὁ προϊστάμενος*, *ἡ ἐλεῖν*, also eigentliche geistliche Gaben, sodann Tugenden, aber auch Aemter. Mit derselben ächt paulinischen Freiheit der Darstellung, mit welcher diese Zusammenstellung entworfen ist, ist auch jedem *χαρίσμα* die Bestimmung der speciellen *χάρις*, welche ihm zu Grunde liegt, beigelegt, und hierin nichts weniger als ein logischer Parallelismus durchgeführt, wie jeder Blick auf die Reihe derselben zeigt. Aber eines ist außer Zweifel, nämlich daß durchaus nur solche Functionen genannt sind, welche ihre Geltung im wechselseitigen Dienste der Glieder haben, und daher im engeren Sinne zum Gemeindeleben gehören. Auch die Tugenden des *μετὰδιδάσκων* und des *ἐλεῖν* sind eben unter diesen Gesichtspunkt gestellt; indem eben nur die Uebung derselben innerhalb der Gemeinde, unter den Gläubigen verstanden ist. Ganz ebenso handelt es sich aber sicherlich bei der Kategorie des *προϊστάμενος* nicht

um eine Autoritätsstellung überhaupt, welche einem Christen sonst und zufällig zukommt, sondern um eine solche, welche sich auf das Gemeindeleben bezieht, oder mit anderen Worten, wir haben auch hier das Amt der Gemeindevorsteher. Dagegen ist aus der Bestimmung ἐν ὁνόμαϊ über die Befugnisse desselben nichts zu entnehmen.

Im ersten Briefe an die Korinthier behandelt der Apostel denselben Gegenstand, wie im Römerbriefe, nämlich die Einheit bei der Mannigfaltigkeit der Charismen im 12. Capitel. Bei der ersten Aufzählung der Charismen 12, 7—10 ist nichts erwähnt, was zu einem Amte gehörte. Aber nachdem er auch hier und noch ausführlicher die Vergleichung mit den Gliedern des Leibes durchgeführt hat, zählt er noch einmal die Mannigfaltigkeit auf, und zwar jetzt als die der persönlichen Stellungen und Functionen, 12, 28. Hier werden daher an der Spitze die Apostel genannt, und im weiteren Verlaufe auch die Functionen ἀντιλήψεις, κορυφαίαι, welche sich nur auf das Gemeindeleben beziehen können, und von welchen die letztere auf das Vorsteheramt hinweist. Man kann immerhin aus der Art der Erwähnung hier mit Recht folgern, daß dieses Amt keine beherrschende Stellung im Gemeindeleben hat, und namentlich gegen die Gaben des Lehrvortrages zurücksteht, wenn auch solche Schlüsse nach der Natur und dem Zweck der vorliegenden Paränese mit Vorsicht zu machen sind. Jedenfalls aber kann dieß der Erkenntniß keinen Eintrag thun, daß solche Functionen des Regierens und Verwaltens an der Gemeinde bestehen, und Niemand kann zweifeln, daß dieselben nicht von unbestimmter und zufälliger Ausübung abhängig sein können, sondern mit anerkannten Rechten und Pflichten bestimmten Personen übertragen sein müssen. Daß auch für sie eine besondere geistliche Begabung zu denken ist, hindert dieß so wenig als bei den Aposteln, welche dieser gewiß nicht weniger bedurften und doch eben bestimmte ein für allemal mit ihrem Amte beauftragte Personen sind.

Der erste Korinthierbrief enthält übrigens noch eine andere Stelle, welche dieses Ergebnis unsicher zu machen scheint, in der That aber doch nur bestätigt. Er fordert nämlich in 16, 16 zum Gehorsam gegen bestimmte Personen in der Gemeinde auf: *Ἦρα καὶ ὑμεῖς ὑποτάσσεσθε τοῖς τοιοῦτοις καὶ παντὶ τῷ συνεργοῦντι καὶ κοινῶντι*. Unter *τοῖς τοιοῦτοις* ist nach 16, 15 zu verstehen die οἰκία Σιμωνῆ, und als Motiv der Aufforderung ist vorausgeschickt, daß dieses Haus sei die ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας, und daß sie (seine Mitglieder) εἰς διακονίαν τοῖς ἀγίοις ἑτάξαν ἑαυτοὺς. Faßt man dieses so auf, da



durch diese Motivirung das ganze Verhältniß erst geschaffen werden solle, und liest man dann im weiteren (*τοῖς τοιοῦτοις καὶ παρὶ τῷ εἶ*), daß es sich überhaupt noch um bloß gedachte Personen, um die hypothetischen Angehörigen einer bestimmten Kategorie handle, so muß man allerdings daraus schließen, daß ein Vorsteheramt überhaupt noch nicht bestehe, und vielmehr alles hier noch im Werden begriffen sei. Hier von können wir aber doch bloß so viel uns aneignen, daß man aus der Bemerkung über das Haus des Stephanas sieht, was bei der Bestellung der Personen für die Vorsteherschaft in gewissen Fällen oder wohl in der Regel den Ausschlag gegeben hat. Dieses Haus ist die *ἀπαρχή* von Akaja, die Leute gehören zu den wenigen, welche der Apostel persönlich getauft hat, 1, 16, und zwar gilt das letztere, wenn man 1, 14 vergleicht, nicht von Stephanas selbst, sondern eben von seinem *οἶκος*, so daß fast die Vermuthung nahe liegt, Stephanas sei dem Apostel schon als Christ entgegen getreten. Seine Leute haben sich sodann der Sache der Gemeinde mit aller persönlichen Aufopferung angenommen. So erscheint es ganz naturwüchsig, daß dieselben auch die Leitung der sich mehrenden Gemeinde in die Hand bekommen. Aber dieses Verhältniß mußte jetzt längst entschieden sein. Hätten diese Momente der Autorität nicht von selbst gewirkt, so können sie nach so langer Zeit des Bestehens nicht erst hervorgeholt werden. Ueberhaupt aber führt der ganze Schluß viel zu weit, weil er in sich begreift, daß bis jetzt gar keine regelmäßige Leitung der Gemeinde bestanden habe. Vergleicht man, was der Brief sonst bietet von Nachrichten über das Gemeindeleben, den entwickelten Gottesdienst, die geordnete Sitte, dabei die vielen Zusammenkünfte und Auseinandersetzungen der verschiedenartigen lebendigen Kräfte, so ist dieses alles ohne eine feste äußere Ordnung gar nicht denkbar. Wir können das *ἡμεῖς ἐποτασσάμεθα* nicht von einem Akte der Unterwerfung verstehen, wodurch die Autorität erst begründet würde, sondern nur von der Ausübung des Gehorsams innerhalb eines bereits bestehenden Verhältnisses. Die besonderen Motive dafür sollen die Willigkeit in diesem bestimmten Falle hervorrufen oder stärken. Haben diese Weiter so viel für die Gemeinde gethan, so hat nun auch diese ihrerseits um so mehr Ursache, sich ihnen gerne unterzuordnen. Die Empfehlung gerade gegenüber den Angehörigen des Stephanas hatte vielleicht auch darin ihren besonderen Grund, daß Stephanas selbst im Augenblicke abwesend ist, und damit der Einfluß der Hauptperson ruht, vgl. 17. Aber der Apostel fügt nun berichtigend hinzu, daß der Gehorsam doch

nicht bloß diesen Personen, für welche die speciellen Motive sprechen (τοῖς τοιοῦτοῖς) zu erweisen ist, sondern καὶ παντὶ τῷ συνεργοῦντι καὶ κοπιῶντι, und darin liegt nur eine weitere Bestätigung dafür, daß es sich überhaupt um das Verhältniß zu solchen Personen handelt, welche eine bestimmte Function bereits ausüben, und daher die entsprechende Autorität schon inne haben. Ganz ähnlich verhält es sich wohl mit den im Folgenden genannten Männern, dem Stephanas selbst, dem Fortunatus und Achaïus, deren besondere Hochachtung der Apostel von der Gemeinde fordert mit Rücksicht auf ihre Leistungen als Gemeindegesandte, als welche sie zu ihm gekommen sind. Denn diese Gesandtschaft setzt ohne Zweifel voraus, daß dieselben schon vorher eine gewisse Stellung in der Gemeinde hatten, und man darf wohl nicht ohne Grund vermuthen, daß sie zu den Vorstehern gehörten, welchen als solchen auch die Vertretung der Gemeinde oblag. In jedem Falle kann diese ganze kleine Paränese 16, 15—18 als ein weiterer Beleg dafür angesehen werden, daß auch in Korinth die Einrichtung der Gemeindevorsteher bestand.

Aber auch das ist hier zweifellos bestätigt, daß das Amt nicht in der Hand eines einzelnen lag, sondern von mehreren getheilt wurde (καὶ παντὶ τῷ συνεργοῦντι καὶ κοπιῶντι). Nicht einmal diejenigen Verhältnisse, welche am meisten dazu angethan waren, vermochten die ausschließliche oder ganz besondere Autorität eines einzelnen Mannes zu begründen. Wenn Stephanas und sein Haus die ersten Christen in Achaia waren — was lag näher, als daß dieser Mann über die sich an sein Haus anschließende Gemeinde eine Art von väterlicher Autorität ausübte? Und doch finden wir nun hier, daß die Vorsteherschaft nicht für seine Person, sondern für Angehörige seines Hauses in der Mehrzahl in Anspruch genommen wird, und daß noch andere ganz auf die gleiche Linie gestellt werden. So sehr muß es demnach zweifelloser Grundsatz gewesen sein, daß immer mehrere zusammen die Leitung der Gemeinden übernahmen.

Ferner bestätigt der erste Korintherbrief im vollen Umfange die schon in Thessalonike nach dem ersten dorthin gerichteten Briefe erkennbare Thatsache nun auch für Korinth, daß die Vorsteher wohl Seelsorge übten, aber daß keineswegs die Lehre in der Gemeinde zu einer Befugniß ihres Dienstes gehörte. Vielmehr ist das Lehren in der Gemeindeversammlung ganz Sache der persönlichen Begabung des heiligen Geistes, und es kann sich daher jeder in der Versammlung dazu annelden, vergl. 1. Kor. 12, 8. 28. 14, 26—33. Zweifelsaft

kann man in dieser Beziehung etwa nur darüber werden, ob die in 12, 28 f. erwähnten *διδασκαλοι*, vergl. Röm. 12, 7, nicht ein festes Lehramt darstellen und dieses mit dem Vorsteheramt zusammenfalle. Aber auch dies hebt sich, wenn wir den entsprechenden Vortrag nämlich die *διδασχῆ*, in 14, 26 neben *ψαλμός, ἀποκάλυψις, γλῶσσαι, ἐρημνία* unter den freiwilligen Darbietungen der Gemeindeglieder aufgezählt sehen, vergl. auch 14, 6. Auch hier also ist das Amt ganz auf die Leitung der Gemeinde und der Einzelnen beschränkt. Nur sollte man nie sagen, die Lehre sei in den Apostelgemeinden den Vätern überlassen und noch nicht Attribut des geistlichen Amtes gewesen. Richtiger wäre es, wenn man überhaupt diese unpassenden Kategorien hieher übertragen will, umgekehrt zu sagen, die Inhaber des Gemeindecamtes seien nicht Geistliche, sondern Väter gewesen.

Den Gemeinden zu Thessalonike, Rom und Korinth dürfen wir als weiteren Zeugen wahrscheinlich auch die von Ephesus beifügen, nicht wegen des Ephesierbriefes, der in einen anderen Zusammenhang gehört, sondern auf Grund von Andeutungen im ersten Korintherbriefe, und vorzüglich im 16. Capitel des Römerbriefes. In Ephesus war nach 1. Kor. 16, 19 eine Gemeinde, welche sich im Hause des Aquila und der Priska versammelte, (*ἡ καὶ οἴκῳ αὐτῶν ἐκκλησίαι*) und jedenfalls mehr als die Hausangehörigen, vielleicht die sämtlichen Gläubigen der Stadt Ephesus in sich begriff; wie sie dann eben daselbst aus den Gemeinden der Provinz, nicht aber der Stadt herausgehoben ist. Diese Gemeinde begegnet uns mit derselben Bezeichnung wieder Röm. 16, 5 in dem schon deswegen mit Sicherheit nach Ephesus zu verweisenden Grussstücke Röm. 16, 3 ff. und es steht der Annahme nichts im Wege, daß die nachfolgenden Personen, an welche Grüsse gerichtet werden, als einzelne Mitglieder aus dieser Gemeinde herausgegriffen sind. Dem Aquila und der Priska werden abgesehen von der Darbietung ihres Hauses ganz besondere Verdienste um die Gemeinde nachgerühmt, Röm. 16, 4. Für sie hatte sich daher wohl von selbst die Autoritätsstellung in der Gemeinde ergeben. Bei den folgenden Namen aber haben wir die wechselnden Prädikate *συνεργός* und *ἀγαπητός* zu beachten, vgl. 5. 8. 9, von welchen *ἀγαπητός* ohne Zweifel einen von dem Apostel anzuennenden Schüler andeutet, *συνεργός* hingegen eine der apostolischen verwandte Thätigkeit, welche doch höchst wahrscheinlich sich auf die Gemeinde beschränkt. Noch ist hiebei zu bemerken, daß die namentliche Anführung der Priska wahrscheinlich mehr als eine ehrenvolle Erwäh-

nung ist. Dazu kommt aber weiter, daß auch andere Frauen in Röm. 16, 6 12 wegen ihrer Arbeit an der Gemeinde (mit dem bezeichnenden *zōnōn*) gerühmt sind. Man darf wohl daraus schließen, daß neben den männlichen Vorstehern auch Frauen in der Gemeinde zur Nahrung und seelsorgerlichen Berathung des weiblichen Theiles aufgestellt sind.

Nicht ebenso sicher, wie das Amt der Vorsteher, läßt sich in den älteren paulinischen Briefen die Diaconie als Amt nachweisen: *diakōnōn*, *diakonos*, *diakonía* ist im paulinischen Sprachgebrauch weitaus vorwiegend für die vermittelnde Leistung überhaupt gesetzt, und entspricht in diesem weiten Sinne als subjective Rehrseite dem *χάρισμα*, wie die hierfür klassische Stelle 1. Kor. 12, 5 zeigt: καὶ διακονίας διακονούντες εἰσιν, καὶ ὁ ἀνὴρ κύριος. Die Leistung geschieht von dem Inhaber des pneumatischen *χάρισμα* zum Besten der Gesamtheit im Dienste des Herrn. Sie ist bedingt durch die Gabe, und sie ist gewirkt von Gott (4. 6) aber von der Person aus betrachtet ist sie ein Dienst, durch welchen der Träger des Charisma die Gaben des Herrn vermittelt. Dieser allgemeine Begriff, welchem zufolge auch die Obrigkeit wegen ihrer Justiz Gott gegenüber *διάκονος* genannt werden kann, Röm. 13, 4, wird dann vorzugsweise auf zweierlei Leistungen angewendet. Das erste ist die evangelische Predigt, der apostolische Beruf, vergl. Röm. 11, 13. 1. Kor. 3, 5. 2. Kor. 3, 3. 6—9. 1, 1. 5, 18. 6, 3 f. 11, 15. 23. Die Mission Jesu selbst wird gelegentlich so bezeichnet, Röm. 15, 8. Gal. 2, 17. Die andere Anwendung betrifft die Vermittelung von Gaben zur Unterstützung der Brüder, vergl. Röm. 15, 25. 31. 2. Cor. 8, 4. 9, 1. 12. f. Aber die Diaconie in diesem Sinne ist nicht nothwendig ein Amt; wenn der Apostel Paulus in seinen Gemeinden Gaben sammeln ließ und dieselben nach Jerusalem brachte, so war er deswegen nicht ein Diakon in diesem engeren Sinne. Es ist nur der allgemeine Begriff auf diese besondere Leistung angewendet. Nach allem diesem liegt es am nächsten auch in Röm. 12, 7, die *διακονία* nur als eine Leistung, nicht als ein Amt aufzufassen, wobei ohne Zweifel an die Leistung in dem erwähnten zweiten Sinne zu denken ist. Die Worte, 12, 7: *εἰτε διακονῶν. ἢ ἐν τῇ διακονίᾳ* sind in dieser Richtung bezeichnend: das Maß der Uebung ist hier nicht eine besondere Tugend oder Gesinnung, sondern eben nur die Leistung selbst, ebenso wie beim *διδάσκων*, *καταλαμβάνων*. Der *διακονῶν* kann auch solcher nur ad hoc sein. Ein Titel *διάκονος*, parallel dem *προϊστάμενος* findet sich wenigstens



in diesen Briefen nicht. Dagegen finden wir Röm. 16, 1 eine Frau mit Namen Phöbe als *οὐσα διακονος της εκκλησιας της εν κερχραι* bezeichnet. Aber es ist die Frage, ob nicht auch dies nur auf eine besondere Diaconie, zu welcher dieselbe ausgesendet ist, bezogen werden muß. Dafür spricht die Empfehlung, daß man ihr Beistand in ihren Geschäften leisten soll, wo sie dessen bedarf. Daß ihr dann nachgerühmt wird, sie sei *προστατις πολλων* und des Apostels selbst gewesen, ist ebenfalls noch nicht entscheidend. Doch können wir diese Frage offen lassen. Es ist immerhin nicht unwahrscheinlich, daß wir hier es mit einer Person zu thun haben, welche einen gewissen Auftrag von der Gemeinde bleibend empfangen hat. Es handelt sich nur um weibliche Dienste für Verpflegung von Gästen oder Gemeindegliedern, die dessen bedürftig sind. Und wenn ein solcher Auftrag in einzelnen Gemeinden bestand, so hat derselbe mit der Gemeindeverfassung im engeren Sinne wenig zu thun. Aber auch ein geordnetes Diaconenamt von Männern, wenn ein solches bestand, gehört kaum im eigentlichen Sinne zur Gemeindeverfassung.

So bleibt es denn bei dem einfachen Vorsteheramte in der Gemeinde. Das Bestehen desselben hat seine Bedeutung nicht bloß in seinen Functionen, sondern vor allem darin, daß damit überhaupt eine feste Ordnung der gemeindlichen Verhältnisse nachgewiesen ist. Aber man kann nicht sagen, daß die Verfassung ihren Schwerpunkt in demselben habe. Dieser liegt vielmehr in anderen Factoren. Die höchsten Akte der Verwaltung und mehr noch der Justiz in der Gemeinde gehen von der versammelten Gemeinde selbst aus. Andererseits die Gesetzgebung ruht ganz in der apostolischen Ueberlieferung. Beides löst sich mit hinreichender Deutlichkeit aus den gleichen paulinischen Quellen nachweisen. Die erste Stelle unter denselben nehmen aber hiebei die Korintherbriefe ein.

Daß die Gemeinde ihre Angelegenheiten selbst ordnet, daß Gesinnung und Wille Aller entscheidend ist für das, was in ihr geschieht, dafür sprechen die Sendschreiben des Apostels im Ganzen, ihre sorgfältige Belehrung, ihre bewegliche Ermahnung, die keineswegs bloß Glauben und sittliche Führung des Einzelnen, sondern ebenso Sitte und Handlung der Gemeinde zum Gegenstande haben und eben deshalb seine Berechnung mit offener Energie verbinden, wo es gilt auf Stimmung und Neigung aller Einzelnen einzuwirken, von welchen der Verlauf der Dinge abhängt. Die Gemeinde ist es, welche dem Apostel eine Reihe von Gegenständen und Fragen unterbreitet hat,

die Lebensgewohnheiten und den Gottesdienst betreffend, welche er im ersten Korinthierbriefe beantwortet. Hier steht nirgends ein mittleres Organ zwischen ihm selbst und der Gemeindeversammlung, durch dessen Autorität die Anordnung oder der Rath zu Annahme und Vollzug zu bringen wäre. Die Vollgewalt der Gemeinde in ihren Angelegenheiten läßt sich aber näher an drei Gegenständen veranschaulichen.

Nürs erste entscheidet die Gemeinde in Geldangelegenheiten; dies läßt sich schon erkennen aus der Erörterung des Apostels im ersten Briefe über den Unterhalt apostolischer Sendboten 2c. Der Apostel nimmt hiesür zwar durch Berufung auf die Schrift ein höheres Recht in Anspruch, welches von dem jeweiligen Gutdünken unabhängig besteht, 9, 9. 13. Aber dieses Recht kann ruhen oder ausgeübt werden. Er selbst verzichtet darauf für seine Person, und er verwahrt sich, als ob er durch seine Beweisführung beabsichtige, im Gegensatze gegen sein bisheriges Verhalten in der Zukunft doch in den Genuß einzutreten, 9, 15. Er verwahrt sich hiebei offenbar dagegen, daß die Gemeinde etwa beschließe, ihn künftig anders zu behandeln. Noch deutlicher ist das, worauf es hier ankommt, bei der Sammlung für die Christen in Jerusalem. Hierzu fordert er 1. Kor. 16, 17. auf. Sie soll zu Stande kommen durch Gaben, welche die Gemeindeglieder je am Sonntage niederlegen. Aber es handelt sich hiebei nicht blos um den guten Willen der Einzelnen, sondern es ist eine Sammlung, die von Gemeindegewegen veranstaltet wird. Denn sie soll hernach auf Gemeindebeschuß und durch Bevollmächtigte, welche die Gemeinde hierzu wählt, nach Jerusalem gebracht werden, 16, 3 f. vgl. 2 Kor. 8, 1 ff., 9, 1 ff.

Nürs zweite übt die Gemeinde das Wahlrecht aus. Zwar können wir nicht nachweisen, auf welchem Wege die Vorsteher bestellt wurden. Nur das läßt sich nach dem oben Ausgeführten annehmen, daß dies nicht ohne ihren Willen geschah. Wirkten doch die hiebei entscheidenden Motive auch noch später nach, so daß sich die Ermahnung zur Bewährung des Gehorsams nicht auf das erworbene Recht des Amtes, sondern eben auf diese Motive stützte. Deutlicher haben wir eben gesehen, daß die Gemeinde diejenigen Personen durch ihre Wahl bestimmt, welche sie zur Ausrichtung bestimmter Zwecke absendet. Noch mehr aber, sie bekleidet auch solche Personen durch ihre Wahl mit Autorität, welche eine ganz allgemeine Sendung bekommen. Im zweiten Korinthierbriefe spricht der Apostel 8, 18 davon, daß er dem

Titus bei einer Sendung nach Korinth einen Bruder mitgegeben habe, der seinen Ruf als Verkünder des Evangeliums durch alle Gemeinden hin schon fest begründet hat aber nicht nur dieß (19), ἀλλὰ καὶ ζῆγορον, τίς ἐστὶ τῶν ἐκκλησιῶν ἀνέχοντος ἡμῶν &c. Dies ist eine ganz allgemeine Sendung, er ist dadurch zum Verkünder des Evangeliums und Genossen des Apostels bestellt, und zwar durch förmliche von den Gemeinden vollzogene Wahl. Man kann hienach nicht zweifeln, daß dieses Wahlrecht, im vollsten Umfange, nicht bloß für besondere Anlässe, sondern ganz allgemeine Aufträge, die eben den Charakter eines Amtes hatten, ausgeübt wurde.

Drittens endlich ist aus den Korinthierbriefen zweifellos zu ersehen, daß die Gemeindeversammlung Gericht über ihre Mitglieder übt. Im ersten Briefe fordert Paulus die Gemeinde auf, Gericht über einen Blutschänder in ihrer Mitte zu üben. Die Anordnung dieses Gerichtes ist präjudiciell; denn sie schließt das Urtheil seiner apostolischen Autorität schon in sich 5, 3. Aber die Einwirkung, welche er damit ausüben will, ist doch nur eine moralische. Normell denkt er sich die Sache so, (5, 4) daß die sämmtlichen Gemeindeangehörigen sich versammeln und einen mit seinem Urtheil übereinstimmenden Beschluß fassen, mit welchem auch die Macht des Herrn Jesus zusammenwirkt (denn es handelt sich dabei um ein Urtheil, welches nur durch übernatürliche Kräfte zu vollstrecken ist): ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ ζῆγορον ἡμεῖς ἐρευνήσωμεν ἡμῶν καὶ τοῦ ἐκκοινοῦντος ἀνθρώπου ἀντὶ τῆς δουλείας τοῦ ζῆγορον ἡμῶν ἡμεῖς &c. Hierzu kommt im zweiten Briefe weiteres Material durch Angaben, welche von vielen auf die gleiche Sache bezogen werden, gewiß aber einen andern Fall betreffen. Denn es handelt sich zwar hier um einen Mann, dessen Bestrafung der Apostel angeordnet hat aber da der zweite Brief sich nicht unmittelbar an den ersten anschließt, sondern jedenfalls noch ein anderer dazwischen liegt, so ist kein zwingender Grund vorhanden, daß dies die in unserem ersten Briefe getroffene Anordnung wäre; daß sie es aber nicht ist, ergibt sich aus der Beschaffenheit des Vergehens. Das Vergehen besteht darin, daß der Apostel selbst beleidigt worden ist, 2. Kor. 2, 5. Denn wenn Paulus sagt, die Kränkung habe nicht sowohl ihn selbst betroffen, als gewissermaßen die Korinther alle, so liegt hierin klar, daß das Factum selbst eben eine persönliche Kränkung war. Ebenso deutlich ist, daß der ἄδικος 7, 12 nur er selbst sein kann, wenn er sagt, es handle sich nicht um diesen d. h. um eine Genugthuung, welche für ihn Bedürfniß wäre, sondern

darum, daß die Korinthier ihren Eifer für den Apostel zeigen sollten. Thatsächlich bestand also der Eifer auch hier darin, daß sie dem Apostel Genugthuung gewährten, und das Vergehen ist nichts anderes, als eine Beleidigung des Apostels. Nur darum ist es möglich, daß er die Sache so behandelt, wie es vorliegt. Nämlich er hat zwar eine Bestrafung gefordert, begnügt sich aber dann mit dem guten Willen hiez u, welchen ihm die Korinthier gezeigt haben, und räth den Thäter zu begnadigen, da der Zweck seines Antrages hiedurch schon vollständig erreicht sei. Jedermann muß sehen, daß dies nicht auf ein schweres Vergehen oder Verbrechen gegen die Sittlichkeit paßt, sondern nur auf eine persönliche Kränkung, welche ihr Gewicht lediglich dadurch bekommt, daß sie zu einer Verletzung des apostolischen Ansehens wird, vielleicht von Anfang an sich auf dieses bezog. Tritt aber nun diese Folge nicht ein, bewährt sich im Gegentheil der ungebrochene Bestand dieses Ansehens, so bleibt nur noch die persönliche Beleidigung zurück, welcher gegenüber der Beleidigte seine Klage zurücknehmen kann, um so mehr als in dem Verlaufe der Sache auch schon die pädagogische Correction für den Thäter enthalten ist, und daher auch von dieser Seite das Motiv weiterer Verfolgung für den pastoralen Zweck des Apostels wegfällt. Was wir nun aber über das Verfahren bei diesem Falle erkennen, ist folgendes: der Thäter ist von der Mehrheit der Gemeinde verurtheilt worden 2, 6 (vgl. 2, 9. 7, 12). Der Apostel aber, welcher hievon Kenntniß erhalten hat, stellt nunmehr den Antrag, daß er begnadigt werde, und erklärt, daß er mit einem in dieser Richtung zu fassenden Beschlusse zum Voraus einverstanden ist. 2, 8—10. Die Strafe, um welche es sich handelt, ist höchst wahrscheinlich, wie bei dem im ersten Briefe behandelten Falle, der Pann. Der Hergang läßt sich aber näher auf zweierlei Weise denken. Entweder nämlich war die Strafe durch Majoritätsbeschluß der Gemeinde nicht bloß angeordnet, sondern auch schon in Vollzug gesetzt, und was der Apostel jetzt verlangt, ist eine Begnadigung in der Strafzeit. Oder aber die Mehrheit hatte ihn verurtheilt, aber die Sache ist damit nicht bereinigt, sondern sie schwebt noch, und der Apostel räth nun dazu, das ganze Verfahren niederzuschlagen. Das letztere ist das wahrscheinlichere; denn was den Thäter bis jetzt betroffen hat, das ist nach des Apostels Andeutung in 2, 6. 7. eben nichts als die moralische Wirkung des Majoritätsurtheiles, wogegen alles weitere noch erst in der Zukunft stünde. Dann aber scheint es, daß man einen Majoritätsbeschluß nicht für



genügend erachtete, sondern den Vollzug des Bannes bloß bei einhelliger Verurtheilung für berechtigt hielt, und daß man deswegen zunächst dem Apostel weiteren Bericht über den Stand der Sache gegeben hatte. Wie dem aber auch sei, thatsächlich festgestellt ist, daß die Urversammlung der Gemeinde über schwere Klagen gegen ihre Mitglieder auf dem Wege der Abstimmung entschied. Das Einwirken des Apostels hierauf erscheint nicht als wesentlich, das heißt, auch ohne allen Antrag von seiner Seite und alle Genehmigung der Beschlüsse durch ihn konnte das Verfahren in der Gemeinde ganz ebenso vor sich gehen. Und dies erscheint um so bedeutender, als dabei die Voraussetzung ist, daß mit einem solchen Gemeindebeschlusse sich eine über natürliche Wirkung verbindet, welche von Christus ausgeht, und zu welcher insbesondere gehört, daß der Verurtheilte hiedurch dem physischen Tode verfallen ist, das Urtheil also ein wirksames Todesurtheil ist, 1. Kor. 5, 4. 5.

In allen diesen Richtungen übt demnach die Gemeinde mit voller Autonomie die wichtigsten Rechte aus. Sie legt sich Steuern auf, sie wählt Beamte, sie bestraft ihre Mitglieder. Selbst die Anfänge einer kirchlichen Civilgerichtsbarkeit fehlen nicht ganz, wenn man annehmen darf, daß das, was der Apostel den Korinthern in 1. Kor. 6, 1 ff. vorschlägt, andermwärts schon praktisch war, oder hier auf seinen Vorschlag praktisch wurde. Es ist allerdings nur die Erwählung eines Schiedsrichters aus der Mitte der Brüder, was er zur Vermeidung der Prozesse vor den Gerichten empfiehlt, 6, 5. Aber die Idee ist doch, daß die *ἐκκλησίαι* als solche jedenfalls befugt sind, über die *κρίσις* Recht zu sprechen, 6, 3, und darin liegt der Keim einer Gemeinde-Einrichtung.

Es versteht sich von selbst, daß das ursprüngliche und bleibende Bindemittel für die Einheit der Gemeinde und daher auch die Grundlage für die Ausübung ihrer Gesamthätigkeit in dem gemeinschaftlichen Gottesdienste, der Versammlung selbst und dem darin stattfindenden Austausch liegt. Ohne hier in die Untersuchung des Gottesdienstes näher einzugehen, können wir doch einige Hauptpunkte erkennen, welche ihre Wirksamkeit in dieser Richtung äußern mußten. Vor allen Dingen gehört hierher das Herrenmahl. Die allgemeine Theilnahme der Gemeindeglieder, die Gleichheit, welche durch die Feier unter ihnen hergestellt wird, das Mitwirken aller einzelnen zu derselben, machen sie von selbst zu einem Akte der Selbstdarstellung der Gemeinde als solcher, an welche sich ihre einheitliche und freie Thä-

tigkeit überhaupt anknüpft. Gerade durch diese Feier ist die neue Gemeinde der alten Gottesgemeinde gleichgestellt, vgl. 1. Kor. 10, 1 ff. In ihr verwirklicht sich sinnlich und anschaulich die ideale Einheit, welche der Apostel unter dem Bilde oder vielmehr der Kategorie — denn es ist mehr als Bild — des Leibes darstellt, ebend. 10, 17; durch sie wird die eigentliche *κοινωνία* verwirklicht, denn sie ist der Akt des unzweifelhaften Bekenntnisses — *τὸν ὁμολογῶν τὸν κυρίον καὶ τὸν υἱόν* 10, 26. Es ist daher auch des Apostels besondere Bemühung, hier alle trennende Unterschiede und Ungleichheiten wegzuräumen 11, 20 ff. 33 i. Umso mehr war dann aber auch das äußerliche Zusammenwirken, materiell und durch darauf zielende Beschlüsse von selbst gegeben. Fast in derselben Weise aber mußten auch die Zusammenkünfte zu wechselseitiger Erbauung durch Austausch der geistlichen Gaben wirken. Der ganze Verlauf setzt sich sozusagen aus freiwilligen Thaten der Einzelnen zusammen. Aber dies fordert doch unter allen Umständen eine gewisse Ordnung, für welche Paulus 1. Kor. 14, 27 ff. einige allgemeine Normen gibt. Die einzelnen Äußerungen müssen in ein richtiges Verhältniß untereinander gesetzt werden. Es gibt solche, welche nur in gewisser Beschränkung zulässig sind, während andere ihrer Natur nach freigegeben werden können. Theilweise ist im Zueinandergreifen der Kräfte unter allen Umständen eine Reihenfolge des Auftretens nöthig. Wenn dies alles auch im Vollzuge fast nothwendig eine dienende Leitung fordert, so ist doch noch vielmehr die freie Uebereinstimmung und das selbstbewußte Zusammenwirken aller Glieder zum Ganzen erforderlich, und stellt jede solche Versammlung durch den Austausch ihrer Kräfte allein schon einen lebendigen Körper dar, der sich selbst zu regieren weiß und gewöhnt ist. Es ist auch nach der Darstellung des Apostels ebd. 14. 26. die Voraussetzung, daß von den Zusammenkommenden jeder seinen Beitrag zu der wechselseitigen Erbauung mitbringt, daher sich jeder dem anderen gleichberechtigt und durch kein anderes Gesetz gebunden weiß, als daß auch seine Thätigkeit wie alle zur wechselseitigen Erbauung dienen soll. Stellt man sich diese gottesdienstlichen Versammlungen nach den Andeutungen des Apostels vor, so ergibt sich mit einer gewissen Nothwendigkeit, daß eine so zusammengesetzte Gemeinde alles, was zu ihren Lebensbedingungen und Lebensäußerungen gehört, selbst vollzieht, und daß sich für sie auch die Formen der Selbstregierung leicht und ungezwungen ergeben mußten. Daher erklärt sich auch, daß das Gemeindeamt nur eine untergeordnete Bedeutung hat. Und wenn

der Satz richtig ist, daß die Gemeindevorsteher nach späteren Begriffen nicht Weisliche, sondern Laien sind, so kann man auch umgekehrt sagen, daß die Gemeinde selbst aus Weislichen besteht, und eben damit ist auch ihre Macht in der Verfassung begründet.

Die Selbstregierung der Gemeinde erstreckt sich aber nur auf die Verwaltung ihrer Angelegenheiten. Die Normen, nach welchen sie hierbei verfährt, gibt sie sich nicht selbst. Mit anderen Worten die Gesetzgebung liegt nicht in ihren Händen. Es versteht sich von selbst, daß die Grenzen hier nicht leicht zu ziehen sind, und daß in der Wirklichkeit das freie sich entwickelnde Leben, der Geist, der in den Gemeinden wirkt, sich vielfach Gewohnheiten geschaffen und als Recht anerkannt hat. Aber in der Idee ist dies nicht so. Hier besteht ein Grundgesetz, als oberste Norm, und es ist eine lebendige Gewalt vorhanden, die innerhalb desselben und unter demselben kraft eigener Autorität Anordnungen für alle Zweige des gemeinsamen Lebens trifft, und für die einmal getroffenen das Recht des Gesetzes behauptet.

Wenn der Apostel Paulus über Fragen der Sitte oder des Gottesdienstes grundsätzliche Auskunft zu geben hat, so sehen wir, daß er, wo es möglich ist, eine höchste Autorität anführt, deren Aussprüche unbedingt verbindlich sind. Diese Autorität ist aber nicht immer dieselbe. Entscheidend sind vielmehr ebenso Worte des Herrn, wie andererseits, was geschrieben steht, in der Schrift. In den Fragen des ehelichen Rechtes unterscheidet er ganz genau 1. Kor. 7. die Normen, welche sich auf Aussprüche des Herrn gründen, und das, was er selbst so anordnet. Die ersteren haben ohne Weiteres und selbstverständlich unbedingte Geltung, sie haben den Charakter der *ἐντολῆς*, von welcher ein Gläubiger nicht abweichen darf, 1. Kor. 7, 10. (12) 25. Ganz ebenso ist in der Ordnung des Herrenmahles, also auf gottesdienstlichem Gebiete, die höchste Instanz in der Anordnung Jesu selbst gegeben, auf deren überlieferte Worte die Feier zurückzuführen ist, 1. Kor. XI, 23 ff. Wieber in einer anderen Frage, der über den Unterhalt der Apostel ist nach allen anderen Gründen der richtigen Ansicht der letzte und entscheidende, daß es eine klare Anordnung des Herrn darüber gibt 1. Kor. 9, 14. Mit Recht kann man also sagen, die Aussprüche des Herrn bilden für die Gemeinde ein Grundgesetz, soweit sie reichen. Und dies ist nicht etwa nur Postulat, des Apostels, sondern es ist offenbar anerkanntes Recht der Gemeinden, das der Apostel als ganz unbestreitbar und unbestritten voraussetzt.

Eine zweite höchste Rechtsquelle aber ist die Schrift. In der

zuletzt angeführten Frage über den Unterhalt der Apostel kommt auch diese Quelle und zwar durch Allegorie zur Anwendung, Das Recht der Schrift tritt hier sozusagen dem Naturrecht zur Seite, ihre Bestimmungen schließen sich an die Vernunftgründe an 1. Kor. 9, 8. Aber sie werden nicht auf gleiche Linie gestellt. Was das Gesetz sagt, ist nicht *κατὰ ὁρῶντων* gesprochen, es ist ein Gottespruch. Und dieser Spruch ist für uns geschrieben, er hat seine Geltung für uns, ebd. 9, 10. So werden auch nicht nur allgemeine sittliche Paräneseen, sondern bestimmte sittliche Normen aus dem typischen Geschichtsinhalt der Schrift abgeleitet, 1. Kor. 10, 1 ff. und der Schrift auch hierin eine bestimmte Abzweckung zur Ordnung unseres Lebens zugeschrieben ebd. 10, 11. Aus Fällen, wie Römer 17, 1 ff. sehen wir übrigens, daß der Apostel nicht bloß allegorische und typische Anwendungen von Schriftworten für das Leben macht, sondern auch direct praktische Fundamentalsätze aus ihr entnimmt. Denn wenn gleich dies hier zum Zwecke einer dogmatischen Schlußfolgerung geschieht, so schließt doch die Aufstellung des Satzes selbst auch dessen unmittelbare Geltung in sich. Mehr in das Gebiet der dogmatischen Schlußfolgerung gehört die Begründung des Gebotes weiblicher Kopfbedeckung aus der Genesis, 1 Kor. 11, 8 f. Doch ist nicht zu übersehen, daß die Schrift auch bei dieser vermittelten Anwendung Gesetzbuch für das Leben bleibt. Ähnlich verhält es sich mit der Anwendung eines prophetischen Wortes als Regulatives für das Gossenreden, 1. Kor. 14, 21. Aus allen diesen und ähnlichen Fällen sieht man deutlich, wie Gesetz und Propheten auch als Grundgesetzbuch für das christliche Leben gelten und angewendet wurden. Es gehört nicht hieher zu untersuchen, wie der Apostel diesen Gebrauch mit seiner Lehre vom Gesetze vermittelte. Im wesentlichen konnte dies nur durch die Allegorie geschehen. Jedenfalls aber darf man nie übersehen, daß ihn seine dogmatische Ansicht über das Gesetz nie verhindert hat, im heiligen Religionsbuch auch eine Rechtsquelle für das christliche Leben zu sehen.

Diese beiden obersten Quellen des Rechtes bestehen neben einander. Ein Widerspruch zwischen beiden konnte nicht eintreten. Als Gesetz der Beschneidung ist das Gesetz durch das Evangelium aufgehoben. Aber seine Schrift hat vermöge ihres tieferen Sinnes bleibende Geltung für die Gläubigen; und darin liegt auch das Mittel zur Ausgleichung jeder Differenz, oder richtiger eine solche kommt gar nicht auf, weil die Schrift nur so gelesen wird, wie sie mit dem Evangelium übereinstimmt. Hiermit ist aber nun zugleich die Begrün-



dung einer anderen Autorität eingeleitet. Die Aussprüche des Herrn waren einfach und leicht zu verstehen und anzuwenden, die Schrift aber bedurfte auf Schritt und Tritt der Erklärung. Nur durch die Vermittelung des richtigen Verständnisses konnte sie zur Anwendung gelangen. Dies ist in des Apostel Paulus Sinne die *διακονία τοῦ πνεύματος*, welche an die Stelle des tödtenden Buchstabens den lebendigen Geist setzt und die Decke wegnimmt von den Herzen, durch welche eben das gelesene Gesetz jener tödtende Buchstabe wird, 2. Kor. 3, 6 ff., 12 ff. Im allgemeinen heißt dies, daß die heilige Schrift nur durch die rechte Auslegung als Lesebuch der Gemeinde wirksam werden, und diese aus derselben die Normen ihres Lebens ebenso wie die Bestätigung ihres Glaubens entnehmen kann. Und darum ist diese Aufgabe zunächst apostolische *διακονία* 2. Kor. 4, 1. Dasselbe Amt, welches die Lehre Jesu mittheilt, vermittelt auch das Verständniß der Schrift, und wenn diese für das Leben der Christen Gesetzbuch ist, so kann sie das nur durch diese Diaconie sein.

Aber das apostolische Amt ist auch ohne dieses mit einer gewissen gesetzgebenden Autorität betheilt. Wir haben im ersten Corinthierbrief einen ganzen Katalog von Fragen der Sitte und des Gottesdienstes, welche dem Apostel theils durch die Anfrage der Gemeinde, theils durch seinen eigenen Antrieb zur Entscheidung vorliegen, das ganze Eherecht, das ganze Verhalten zum Heidenthum, die Feier des Herrenmahles, das Glossenreden und die gesammten Charismen, welche sich in der Versammlung geltend machen. Ueber alles dieses und anderes ertheilt er maßgebende Vorschriften, und setzt für sich die dazu erforderliche Autorität voraus. Den Rechtstitel hiefür und das Verhältniß seiner Anordnungen zu den Gesetzen des Herrn und der Schrift erkennen wir bündig und klar wie kaum irgendwo anders im 7. Capitel des Briefes. Wenn er auf einen Punkt kommt, der nicht durch sein Wort sondern durch einen Ausspruch des Herrn geregelt wird, so hebt er dies hervor, ebend. 7, 10, weil der Satz dadurch ein ganz anderes Gewicht bekommt. Umgekehrt verfehlt er aus dem entsprechenden Grunde nicht es ausdrücklich anzumerken, daß er wieder zu seinen eigenen Vorschriften übergeht, 7, 12. Bei einer neuen Materie bemerkt er, 7, 25, daß er über diese eine *ἐντολή*, *νενομία* gar nicht habe. Was er hierüber gibt, ist daher ganz sein eigen. Und zwar ist dies keine *ἐντολή*, sondern eine *νομία*. Allein man darf daraus nicht schließen, daß alle seine Anordnungen nur in diese Kategorie fallen. Vergleichen wir 2. Kor. 8, 8 und 10, so finden

wir, daß er hier in einem anderen Falle erklärt, nicht κατ' ἐπιταγὴν zu reden, sondern nur eine γνώμη zu geben, aber offenbar in dem Sinne, daß er auch das erstere thun könnte. Ebenso sagt er 1. Kor. 7, 6 τοῦτο δὲ λέγω κατὰ συγγνώμην οὐ κατ' ἐπιταγὴν, woraus genau dasselbe folgt. Man muß daher die Aeußerung 1. Kor. 7, 25 auf den besondern Fall beschränken. Er tritt hier mit dieser Zurückhaltung auf, weil er die ganze Materie selbstständig ohne allen Anschluß an ein Wort des Herrn zu behandeln hat. Dies trifft nicht überall zu. Aber auch in solchem Falle verleugnet er seine Autorität nicht, und zeigt vielmehr gerade hier die Begründung derselben an. Er gibt seine γνώμη ab ὡς ἡλεημένος ὑπὸ κυρίου πιστὸς εἶναι, und dazu gehört noch 7, 40: δοξῶ δὲ κύριον πνεῦμα θεοῦ ἔχειν. Die ersteren Worte aber gehen deutlich auf die apostolische Vollmacht. Daß diese das Recht gesetzgeberischer Anordnung in sich schließt, ergiebt sich vollkommen klar aus den Worten 7, 17: καὶ οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι (vgl. 14, 33). Auf diese ἐξουσία beziehen sich auch die stolzen und demüthigen Worte 2. Kor. 10, 8. 13, 9. Aus ihr entspringen die παραινεῖαι 1. Thessal. 4, 2, welche nicht blos Ermahnungen sondern auch Vorschriften für das Verhalten sind. Und dieser ganzen Stellung entspricht es, wenn der Apostel gelegentlich dann auch so, wie 1. Kor. 5, 4 in die Ausübung der Rechte der Gemeinde selbst eingreift.

Den gesetzgeberischen Charakter der apostolischen Anordnung beweist Paulus aber ganz besonders da, wo er sich auf dieselbe zurückberuft. Es hat sich durch dieselbe eine apostolische Tradition gebildet, welche eine bindende Verpflichtung in sich schließt, und die er selbst in diesem Sinne geltend macht. Dies kann selbstverständlich eben nur auf dem Boden der von ihm gegründeten Gemeinden geschehen, und man darf in dieser Beziehung nur den lehrreichen Unterschied zwischen dem Römerbrieфе und den Korintherbriefern beachten. In Rom ist er fremd, hier tritt er daher nur als Lehrer und Ermahner auf; anders in Korinth, wo seine Autorität feststeht, und die Gemeinde zugleich im Zusammenhange und Verkehr mit anderen ähnlichen Gemeinden sich befindet. In diesem Kreise baut sich die Einheit durch die Gleichmäßigkeit der apostolischen Tradition auf. In der vorhin angezogenen Stelle 1. Kor. 7, 17 verstärkt er das Gewicht seiner Anordnung dadurch, daß dieselbe kraft seiner Gewohnheit geschieht, daß er das gleiche in allen Gemeinden anordnet vgl. 4, 17. In 1. Kor. 14, 33 beruft er sich dafür, daß die Frauen in der Versammlung schweigen sollen, schon einfach auf die allgemeine Sitte aller Gemeinden. Und 1. Kor. 11, 26 lobt er die Gemeinde, daß sie in allen Angelegenheiten an ihn

denken, (nämlich an seine Autorität) und an den Traditionen, wie sie sie von ihm haben, festhalten. Etwaiger Rechthaberei setzt er gegenüber sowohl seine persönliche *αυτοῦ* als die der *ἐκκλησίαι τοῦ Θεοῦ* ebd. 11, 16, (vgl. auch 2. Thessal. 2, 15. 3, 6.) Man sieht, daß sich bereits allgemeine Gewohnheiten gebildet hatten, und daß der herrschenden Tradition eine verpflichtende Kraft für die einzelne Gemeinde zugeschrieben wurde. Wenn aber der Apostel sich bald auf seine eigene, bald auf die Tradition der Gemeinde oder auf beides zugleich bezieht, so ist doch dies eigentlich nicht zweierlei. Denn im Großen und Ganzen geht aus den angeführten Äußerungen hervor, daß die Tradition der Gemeinden auf der apostolischen Anordnung beruht, und durch diese ihre Kraft hat. Man kann daher nur einen Beleg für die apostolische Tradition in derselben finden.

Es fragt sich jedoch, ob Paulus diese Autorität nur seiner Person oder ob er sie dem apostolischen Amte zuschreibt. Man muß in dieser Frage, soweit sie eben ihn selbst betrifft, zwischen der Idee und der Wirklichkeit unterscheiden. In Wirklichkeit war er mit seinen ganz auf seine Grundsätze eingehenden Genossen und Gehilfen für die paulinischen Gemeinden die einzige Autorität, und es konnte bei den einschneidenden Gegensätzen in Grundfragen auch nicht fehlen, daß er das Eingreifen anderer Autorität abwehren mußte. Aber in der Idee erkennt er die Autorität des apostolischen Amtes als solchen zweifellos an, und gerade weil dies mit seiner wirklichen Stellung oft schwer genug zu vereinigen sein mochte, darf man um so mehr hierin den Ausdruck eines Verhältnisses sehen, welches allgemeine Geltung hatte und dessen Anerkennung er selbst sich nicht zu entziehen vermochte. Unter den Gliedern des Leibes Christi, welche in demselben ihre besondere Begabung empfangen haben, stellt Paulus 1 Kor. 12, 28 oben an die *ἀπόστολοι*, und da diesen die Propheten und die Lehrer nachfolgen, so ist klar, daß jene ihren Rang nicht wegen des ihnen zustehenden Lehrens allein haben. Ihr Amt steht als solches an der Spitze der Kirche. Bei dem Begriffe eines Apostels ist er ohne Frage von den Zwölfen ausgegangen. Die thatsächliche Anerkennung derselben, schlechtweg *οἱ δώδεκα* genannt, finden wir 1. Kor. 15, 5. Wir finden dieselben wieder in den *πρὸ ἐμοῦ ἀπόστολοι* Gal. 1, 17; denn daß sich dies gerade auf die Zwölf bezieht, ergibt sich sogleich aus Vers 19. Aber eine ausschließliche Anwendung des Begriffs auf die Zwölf konnte Paulus nicht festhalten. Sie ist durchbrochen dadurch, daß er sich selbst seiner Berufung wegen den Apostolat zu-

schreibt, *κλητὸς ἀπόστολος* Röm. 1, 1. 1. Kor. 1, 1 vgl. 2. Kor. 1, 1. Und dies ist im vollen Ernste der Gleichstellung gemeint. Zwar ist er persönlich bereit, sich den *ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων* zu nennen, den, der nicht würdig ist ein Apostel zu heißen, 1. Kor. 15, 9. Aber dies ist eine Sache zwischen ihm und der Gnade, welche ihn berufen hat. Ihr gegenüber ist er bleibend im Gefühle der Unwürdigkeit. Den andern gegenüber könnte er sich auf seine reichere Arbeit berufen, 1. Kor. 15, 10. Die Aeditheit seines Apostolates ist dadurch nicht betroffen; sie steht eben darauf, daß ihn die Gnade berufen hat. Und wenn man ihm entgegentrat mit dem Angriffe, daß er, weil er nicht Jesus selbst gekannt, gar keine andere, als eine menschliche Legitimation für sich haben könne, jedenfalls nur durch menschliche Vermittlung zugelassen sei, so erwidert er aus dem vollen Bewußtsein, daß er seinen Beruf direct von Jesus-Christus und Gott dem Vater habe, Gal. 1, 1 vgl. 12. Es versteht sich jedoch, daß damit das Ansehen der Urapostel nicht beseitigt ist. Paulus hat dieses gerade im Galaterbriefe, trotz der schwierigen Verhältnisse, in der Geschichte seiner Beziehungen zu ihnen vollständig gewahrt, und die Ironie, welche in ihrer Bezeichnung als *δοκοῦντες στέλτοι εἶναι, δοκοῦντες εἶναι* u, Gal. 2, 6. 9 liegt, geht nicht ihre Stellung selbst, sondern vielmehr die falschen Begriffe ihres Anhanges an. Auch Conflict mit Paulus wie der Gal. 2, 11 ff. erzählte, konnten daran nichts ändern. Dies zeigt der erste Korinthierbrief gerade im Verhältniß zu Petrus, welcher immer gleich achtungsvoll behandelt wird 1. Kor. 1, 12, 3, 22. 9, 5 (15, 5.) Paulus kennt in ihm stets den hoch angesehenen Berufsgenossen des Apostolates. Eine geringschätzige Erwähnung der Urapostel könnte man in der Bezeichnung *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* 2. Kor. 11, 5. 12, 11 finden, wenn nicht die Beziehung auf die Urapostel selbst völlig ausgeschlossen wäre dadurch, daß die gleichen Personen 2. Kor. 11, 13 *ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλοι, μεισωχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ* heißen. Dies auf die Zwölfe oder einige von ihnen zu beziehen ist unmöglich. Wir haben es also hier mit anderen Personen zu thun, welche unter dem Titel von *ἀπόστολοι* auftreten.

Daß das letztere möglich ist, hängt nun aber mit dem Umstande zusammen, daß der Name *ἀπόστολοι* überhaupt, wenigstens nach dem Zeugnisse der paulinischen Briefe, nicht auf die Zwölfe beschränkt erscheint. Für Paulus selbst ergab sich die Erweiterung des Gebrauches mit einer gewissen Nothwendigkeit dadurch, daß er ihn für



sich in Anspruch nahm. Aber daß er diese Erweiterung nicht erst geschaffen hat, ergibt sich schon daraus, daß 1. Kor. 15, 7 vgl. 5 οἱ ἀπόστολοι πάντες im Unterschiede von οἱ δώδεκα steht, und dies sich in solcher Erzählung ohne Zweifel auf eine schon hergebrachte Unterscheidung gründet. Aber auch Gal. 1, 19 finden wir diesen weiteren Gebrauch, indem Jakobus, der Bruder des Herrn, zu den Aposteln gerechnet wird, was auch durch die Zusammenstellung: ἔπειτα ὡς τε Ἰακώβω, ἔπειτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσι in 1. Kor. 15, 7 bestätigt wird. Man wende nicht dagegen ein, daß 1. Kor. 9, 5 die ἀπόστολοι und die ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου unterschieden werden. Die ganze Aufzählung: ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου καὶ Κηρᾶς müßte, so ausgelegt, ja dahin führen, daß auch Kephas nicht zu den Aposteln gehöre. Das Verhältniß ist ein anderes, der Apostel beruft sich zuerst im allgemeinen auf die λοιποὶ ἀπόστολοι, und hebt dann besonders die Brüder des Herrn und Kephas hervor, ohne genaue Rücksicht auf die vorige Kategorie, welche sie daher weder nothwendig einbegreift noch ausschließt. Jedenfalls aber liegt das erstere für die ἀδελφοὶ z. z. näher als das letztere, eben der Parallele des Petrus wegen. Zweifellos aber ist, daß ebd. 9, 6 Barnabas gerade so gut wie Paulus selbst unter die ἀπόστολοι gerechnet ist. Eine ähnliche wenn auch nicht gleich zwingende Zusammenstellung trifft übrigens auch den Apollon 1. Kor. 3, 22. In 1. Thess. 2, 6 dagegen nennt er den Silvanus und Timotheus in unverfälschter Gleichstellung mit sich selbst ἡμεῖς τοὶ ἀπόστολοι. In allen diesen Fällen ist ἀπόστολοι nicht wie in ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν 2. Kor. 8, 23 als Abgesandter überhaupt zu nehmen, sondern Apostel Christi das heißt Inhaber der so bezeichneten besonderen Würde. Wie weit dieser Begriff ausgedehnt wurde, ist schwer zu sagen. Man kann nur vermuthen, daß in der Urgemeinde schon durch die Zwölf selbst eine Anerkennung des Rechtes anderer zur Theilnahme an ihrem Berufe Statt fand, und daß dies dann Paulus seinerseits bei seinen Mitarbeitern wiederholte. Um so leichter erklärt sich dann auch, wie jüdische Sendlinge sich den Titel anmaßten, von welchen Paulus sagen konnte, daß sie μεταοχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους ἡμεῖς seien, 2. Kor. 11, 13. Daß man aber bei der anerkannten und sozusagen legitimen Erweiterung gewisse Merkmale zur Begründung im einzelnen Falle festzuhalten suchte, zeigt die Berufung des Paulus für sich selbst, darauf daß er den Herrn gesehen hat 1. Kor 9, 1 (vgl. Apostelgesch. 1, 21 f.), ferner auf die σκευὴ τοῦ ἀποστόλου

2. Kor. 12, 12, und ebenso auf die eigentliche Berufsleistung und deren Erfolg, 1. Kor. 15, 10. Gilt das Amt als ein vom Herrn ausgehendes, so muß es auch durch den Erfolg der Thätigkeit vom Herrn bestätigt werden, daher: οὐ γὰρ ὁ ἐαυτὸν συνιστάντων ἐκεῖνος ἐστὶν δόκιμος, ἀλλ' ἐν ὃ κύριος συνίστησιν 2. Kor. 10, 18, vgl. 3, 2 f. Im Allgemeinen läßt sich nach allem diesem der Sprachgebrauch dahin erläutern, daß der Name ἀπόστολος allen denjenigen ertheilt wurde, welche in irgend einem Sinne als persönlich von dem Herrn berufen gelten, und nun selbstständig ein Missionsgebiet verwalten und hiezu als tüchtig und berufen erkannt werden.

Eben daher ist auch für die Ausübung dieses Berufes ein begrenzter Wirkungskreis nöthig. An sich hat die ἐξουσία desselben kaum eine andere Schranke als die des dem Berufe einwohnenden Zweckes, nämlich der Erbauung der Gemeinde, 2. Kor. 10, 8, und der Wahrheit ebd. 13, 8. 10. Aber außerdem sieht es wenigstens der Apostel Paulus stets als einen Uebergriß an, wenn von irgend welcher apostolischer Seite die Einwirkung auf das Missionsgebiet eines anderen versucht wird. Aus diesem Grunde schon bestreitet er seinen Gegnern im zweiten Korintherbriefe ihre Berechtigung 2. Kor. 10, 12 ff. Aus diesem Grunde aber trägt er trotz alles Verlangens für sich selbst Scheu, die römische Gemeinde zu besuchen, die er nicht gegründet hat, Röm. 15, 20 ff. Diese Trennung der Missionsgebiete hat ihren tieferen Grund, der in dem Vertrage zwischen Paulus und den Uraposteln, Gal. 2, 9 ersichtlich ist. Aber auch abgesehen hiervon mußte man fast nothwendig auf dieselbe kommen, als Folge der außerordentlichen Autorität, welche den Aposteln persönlich zukam, und welche sich wenigstens nicht immer für eine gemeinsame Ausübung eignete. Ueberhaupt ist diese ganze Stellung der Apostel und apostolischen Männer von der Art, daß man sie kaum als den Bestandtheil einer Verfassung bezeichnen kann, sofern sie sich für bleibende Zustände nicht eignet, für die Dauer nicht haltbar ist. Sie ist das Ergebnis und der Ausdruck der außerordentlichen Aufgabe der ersten Gründungszeit und beruht ganz darauf, daß die neu gegründeten Kirchen für's erste noch Missionskirchen sind. Wir müssen zugeben, daß demungeachtet die Apostel wie 1. Kor. 12, 28 neben Aemter und Berufsweisen gestellt werden, welche man sich nicht anders denn als bleibend in der Gemeinde vorstellen konnte. Aber dies erklärt sich einfach aus dem Umstande, daß Niemand für die Kirche eine längere Dauer erwartete, Niemand eine andere Zeit, als eben diese Missions-

periode derselben in Aussicht nahm. Die Ansichten der Zeit sind ebenso inkommensurabel für die zukünftige Gestaltung, als es die Verhältnisse selbst sind. Und nur mit der hierin liegenden Einschränkung kann man überhaupt von einer Kirchenverfassung dieses Zeitalters reden. Es versteht sich, daß das, was man das Verfassungsleben der Zeit nennen kann, auch durch die in den Gemeinden thätigen Vehrkräfte, die *προφῆται* und *διδάσκαλοι* 1. Kor. 12, 28 f. bedingt ist, das heißt, auch die Wirksamkeit dieser Männer mußte ihren Einfluß auf die Ausbildung der Sitte und Ordnung, auf das ganze Leben der Gemeinden haben; aber dieser Einfluß ist nur ein mittelbarer, das heißt, durch die von ihrer Thätigkeit abhängigen Ansichten wird auch das Gewohnheitsrecht der Kirchen mit gestaltet; ein Recht der Anordnung selbst wie die *ἀποστόλοι* können sie nicht beanspruchen. Ein Zustand aber, welcher die völlige Selbstregierung der Gemeinden mit einer gesetzgeberischen Stellung lebender einzelner Personen vereinigt, und welcher in den Gemeinden selbst eine besondere vollziehende Gewalt fast gar nicht kennt, vielmehr die erwähnten Vehrkräfte in ein fast untergeordnetes Verhältniß zu den Kräften setzt, die sich in freiwilliger Thätigkeit geltend machen, ist der Beweis dafür, daß hier in der Mission des Evangeliums sich eine ganz außerordentliche geistige Gewalt Bahn bricht, ebenso daß unter ihrem Einflusse außerordentliche Kräfte geweckt werden; aber es ist kein Zustand, der bleibende oder auch nur für die Zukunft vorbildliche Einrichtungen mit sich bringt.

Wollen wir das paulinische Bild der Kirchenverfassung erschöpfen, so müssen wir dagegen noch beachten, was die Kirche im Ganzen, im Unterschied von den einzelnen *ἐκκλησίαις* angeht. Die Gemeinde der christgläubigen Juden, die von Jerusalem ausgeht, ist von Anfang an nicht eine getheilte, sondern eine einheitliche. Der erste Riß, welchen diese Einheit erhält, kommt von der unabhängigen Thätigkeit des Paulus und der Gründung der heidenchristlichen Gemeinden, welche in keinem Zusammenhang mehr mit der Uegemeinde standen, Gal. 1, 23. Paulus selbst hat das Bedürfniß diesen Riß auszugleichen, Gal. 2, 2, und bis auf einen gewissen Grad gelang es ihm auch, die große *κοινωνία*, Gal. 1, 9 vgl. (Ap. Gesch. 2, 42) zu Geltung zu bringen, freilich nur im Bewußtsein der apostolischen Vehrkräfte und auch bei diesen nur unter der Bedingung völliger wechselseitiger Unabhängigkeit. Wenn Paulus den Zusammenhang mit Jerusalem später noch durch die Gaben seiner Gemeinden für die Armen in

Jerusalem aufrecht zu halten sucht, so handelt es sich dabei nur um Frieden und erträgliche Anerkennung. Dagegen ist von der Einheit der ganzen Kirche als einer wirksamen Einrichtung keine Rede. Aber in der Idee ist dieselbe lebendig und mächtig. Die Gläubigen bilden die *ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ*, welche Paulus einst verfolgt hat, Gal. 1, 13. 1. Kor. 15, 9. Diese *ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ* als allgemeine GröÙe, als Einheit der Religion steht neben den ebenso allgemein gedachten Begriffen *Ἰουδαῖοι* und *Ἕλληνες* 1. Kor. 10, 32. Sie ist selbst als die große Körperschaft gedacht, für welche die gemeinsamen Grundlagen der Aemter und Gaben das Einheitsband geben 1. Kor. 12, 28. Aber als solche fällt sie doch ganz unter den idealen Begriff des *σῶμα* Christi, Röm. 12, 5. 1. Kor. 10, 16 f. 12, 12 ff. (6, 15).

In der Wirklichkeit zerfallen die *ἐκκλησίαι*, aus welchen sie besteht, in einige große Gruppen. Auf der einen Seite bilden eine solche die judenchristlichen Gemeinden in Palästina 1. Thessal. 2, 14. Gal. 1, 22. Auf der andern werden *ἐκκλησίαι* auch provincieU zusammengefaßt, die von Galatien, Gal. 1, 2. 1. Kor. 16, 1. die von Asien 1. Kor. 16, 19. Macedonien 2. Kor. 8, 1. Achaja 2. Kor. 1, 1. Außerdem aber bilden eine unverkennbare Einheit unter sich die paulinischen Gemeinden, und zwar wesentlich durch ihre übereinstimmenden Einrichtungen und ihre apostolische Tradition, aber auch durch den äußeren Zusammenhang des Verkehrs und gewisse Erfasmittel für die noch fehlende Verfassung, 1. Kor. 7, 17. 11, 16. 14, 33. 2. Kor. 8, 18 f. 23 (12, 13). Daß für sie eine gemeinsame apostolische Autorität und Tradition derselben besteht, ist schon oben gezeigt worden. Der Zusammenhang aber ist nicht nur durch den Apostel, seine Reisen, seine Briefe, die Sendungen seiner Gehilfen erhalten, sondern ebenso durch Abgesandte, welche ihre Vollmacht von den Gemeinden selbst empfangen, 2. Kor. 8, 19. 23. und mit Empfehlungsbriefen ausgestattet werden, 2. Kor. 3, 1 ff. Dieser Kreis war nicht so abgeschlossen, daß nicht ein Eindringen von außen und Störungen durch dasselbe möglich gewesen wären, wie sich dies besonders 2. Kor. 11, 12 zeigt. Auch kann der Apostel dies nicht im Princip verwerfen, er kann nur sein eigenes Recht gegen Unterdrückung wahren. Denn der apostolische Beruf ist an und für sich universal, und es muß dies für alle Träger desselben gelten; was von ihnen gefordert werden kann, ist nur die Anerkennung des gleichen Rechtes. Aber allerdings ging die Wirklichkeit weiter. Der Apostel, der seine Person mit den sämtlichen Heidentkirchen zusammenstellen durfte, Röm.



16, 1, konnte in dem gesammten Gebiete der letzteren auch keine Unabhängigkeit in Anspruch nehmen. Nur in den Vorstellungen von den allgemeinen Römern der Kirche und dem, was man ihre Verfassung heißen kann, liegt zu einer solchen Trennung sein Grund. Zu beachten ist übrigens hier auch noch, daß die Absonderung, welche die Missionsgebiete und die dem entsprechenden Charaktere darstellen, auch mit den natürlichen, den geographischen Besonderungen zusammenfallen. Aus der Art wie Paulus von den Kirchen Asiens, Makedoniens, Achaja's, auch Galatiens spricht, geht unzweifelhaft hervor, daß diese Provinzialkirchen nicht getheilt, sondern daß sie ebenso als Einheit paulinisch und im ganzen heidenchristlich sind, wie die palästinenaischen judenchristlich, denn sie gehören ungetrennt seiner Autorität an, und vertreten die gemeinschaftliche Sitte, welche auf seinen Grundsätzen beruht. Bestätigt wird dieses Verhältniß aber auch dadurch, daß das Land abhängig mit der Stadt zusammengeschlossen ist, wie ganz Achaja mit Korinth, 2. Kor. 1, 1, worin die ersten Anfänge späterer kirchlicher Provinzialverfassung gefunden werden mögen. Andererseits ist dies ohne Zweifel einer der Stützpunkte für die Bewahrung und Entwicklung der Selbstregierung der Gemeinde in der Stadt, die sich dadurch selbst zur Autorität wird.

Was wir aus den paulinischen Briefen entnehmen, geht eben in Folge dieses Unterschiedes die Verhältnisse und Einrichtungen der paulinischen Heidenkirchen an. Aus den Anführungen der jüdischen Kirchen ersehen wir zunächst nur, daß auch sie eine geschlossene Einheit bildeten, die sich ohne Zweifel in ihren Einrichtungen ausgeprägt hat. Es ist aber kein Grund vorhanden zum voraus anzunehmen, daß die Verfassung dieser Kirchen eine andere gewesen sei. Nimmt man an, daß dieselbe sich an die Verfassung der jüdischen Synagoge angeschlossen habe, so ist nicht abzusehen, warum Paulus bei der Einrichtung seiner Gemeinden dies nicht ebenfalls gethan haben sollte. Die Thatsache, daß die Gemeinde durch eine Art Collegium von Vorstehern geleitet wird, spricht geradezu für eine solche Verwandtschaft. Und wenn die paulinische Gemeinde im Allgemeinen eine größere Autonomie in Ausübung der wichtigsten Rechte zeigt, so kann man annehmen, daß dies nicht bloß von ihr gilt, sondern von der christlichen Gemeinde überhaupt. Wirkliche Andeutungen über die Verhältnisse der Judenchristen finden wir nun allein, und auch hier bloß mittelbar, in den ersten Capiteln des Galaterbriefes. So wenig der Apostel darauf ausgeht, hier von der Verfassung der Judenchristen in

Jerusalem zu handeln, so lassen sich doch aus seinem Berichte über die Ereignisse einige erhebliche Folgerungen ziehen. Was für's erste das leitende Amt betrifft, so erscheinen bei dem ersten Besuche des Apostels Gal. 1, 19 die ἀπόστολοι, mit Inbegriff des Bruders des Herrn Jakobus, als die Hauptpersonen, die überhaupt in Jerusalem vorhanden sind, ohne daß man jedoch etwas bestimmtes über ihre Stellung zur Gemeinde entnehmen könnte, denn nicht diese zunächst hatte Paulus im Auge, wenn er sich begnügte, Petrus und Jakobus kennen zu lernen, sondern die historischen Autoritäten für die Erkenntniß Christi und des Evangeliums. Bei dem zweiten in der Geschichte des apostolischen Zeitalters so epochemachenden Besuche nennt er die hervorragenden Personen, und zwar sind es hier Jakobus, Petrus und Johannes nicht mit dem Aposteltitel, sondern δοξοῦντες und σίῳλοι. Nicht eine amtliche Stellung ist es demnach, welche sie besonders wichtig macht, sondern ihre persönliche Autorität. Nur von Petrus wird die apostolische Missionsthätigkeit besonders hervorgehoben 2, 8. Wichtiger aber noch als jene Bezeichnung ist der Umstand, daß in den Verhandlungen und der Entscheidung zwischen der Gemeinde selbst und jenen Männern strenge unterschieden wird. Das Ergebnis, welches Paulus bei der Gemeinde, und das, welches er bei diesen bestimmten Personen erzielt, ist ein ganz verschiedenes. Daraus geht hervor, daß die vorhandenen Apostel im engeren oder weiteren Sinne, eine maßgebende Entscheidung in der Gemeinde nicht ausübten, sondern die Gemeinde neben ihnen selbstständig beschloß. Dies wird aber auch durch die weitere Bemerkung bestätigt, daß die Entscheidung in der Gemeinde davon abhing, ob Parteien in derselben das Uebergewicht erlangten oder nicht 2, 4 f. Wenn die Gemeinde so selbstständig dem Apostolate gegenüberstand, so kann man auch mit einiger Sicherheit schließen, daß der letztere als solcher nicht die eigentliche Leitung derselben hatte. Dagegen bleibt die Frage über diese Leitung und ihre Träger ganz offen. Nur so viel läßt sich in dieser Beziehung aus dem ganzen entnehmen, daß die Leiter, wer sie auch waren, keinen beherrschenden Einfluß ausübten, am wenigsten einen solchen, der in einem Amte befaßt war. Denn in diesem Falle könnte ihre Erwähnung nicht ganz fehlen. Dieser Schluß ist ebenso zwingend, als der andere, daß in den paulinischen Gemeinden kein maßgebendes Lehramt bestand, weil der Apostel sich nie an dessen Vermittelung zur Einwirkung auf die Zustände der Gemeinde wendet. Außer den Besuchen in Jerusalem kommt aber nun auch noch der

Bericht über die Vorfälle in Antiochien in Betracht. Die Rolle, welche hier Jakobus gegenüber von Petrus spielt, deutet wohl auf mehr als auf die Geltendmachung persönlicher Autorität. Denn man kann sich schwer der Annahme entziehen, daß 2, 12 von wirklichen Abgesandten des Jakobus die Rede ist, nicht bloß von Leuten, die überhaupt aus seiner Umgebung kommen. Dann aber deutet diese Thatsache auch darauf hin, daß Jakobus ein Recht zu solcher Absendung hatte, daß er eine entsprechende Stelle annahm. Selbst die Wirkung, welche die Sendung auf Petrus und die übrigen Juden ausübt, erklärt sich leichter unter dieser Voraussetzung. Zudem erscheint Jakobus hier als Vertreter des eigentlichen Judaismus, trotzdem daß er in Jerusalem selbst dem Paulus ganz ebenso wie Petrus und Johannes entgegengekommen war. Auch hierin zeigt sich wohl, daß seine Stellung äußerlich gebundener ist als die des Petrus. Abgesehen von aller sonstigen historischen Ueberlieferung ergibt sich daher schon aus diesen Daten des Galaterbriefes die Vermuthung, daß Jakobus eine hervorragende Stelle neben seiner Persönlichkeit auch in der Leitung der Gemeinde, also durch ein Amt hatte. Aber auch so bleibt es dabei, daß das Gemeindeamt keine durchgreifende Macht hat, sondern die Autonomie der Gemeinde in vollem Umfange neben demselben besteht. Schließlich dürfen wir auch hier noch die schon früher benutzte Aufzählung der Erscheinungen des auferstandenen Christus 1. Kor. 15 anwenden. Der Schluß, welcher aus derselben für den paulinischen Sprachgebrauch beim Begriffe *ἀπόστολος* gezogen werden muß, läßt sich auch auf die Anschauungen der judenchristlichen Urgemeinde erstrecken. Aus 1. Kor. 15, 5. 7 geht hervor, daß die *δώδεκα* in diesem Kreise nicht mit den *ἀπόστολοι* zusammenfielen, und daß eben darum auch ohne weiteres Jakobus zu den letzteren gehört. Dies besteht ganz unabhängig davon, daß ebend. 15, 9 Paulus auch sich selbst den Charakter des *ἀπόστολος* zuschreibt. Die halbe Abwehr, mit welcher er dies thut, bezieht sich gar nicht darauf, daß er ja keiner von den Zwölfen ist, welche sich Christus selbst erwählt hat, sondern nur darauf, daß er früher die Gemeinde verfolgt hat. Dies unterscheidet ihn nicht von den *δώδεκα* aber von den *ἀπόστολοι πάντες*, welche als solche in der Urgemeinde anerkannt waren, und zu welchen auch Jakobus gehörte. Diese Ausbildung eines weiteren Begriffes des Apostolates in der Urgemeinde hängt aber nun ohne Zweifel mit der selbstständigen Entwicklung ihrer Verfassung zusammen und dient so zur weiteren Erklärung dafür, wie es kommen konnte,

daß die Apostel im engeren Sinne in der Urgemeinde keineswegs eine unbedingt maßgebende Stimme besaßen.

Dem directen Zeugnisse des Apostels Paulus über die apostolische Gemeindeverfassung ließe sich als ebenso zweifellos zeitgenössische Quelle nur die Apokalypse an die Seite stellen. Aber das einzige, was dieselbe darzubieten scheint, nämlich die Leitung der Gemeinde durch ein einiges unter dem Namen ἡγμενος aufgeführtes Haupt in c. 2. und 3 verschwindet, sobald man beachtet, daß der Herr 1, 16 diese ἡγμενοι als Sterne in seiner Rechten hält. Jede Erklärung von einer menschlichen Person wird dadurch, zumal im Zusammenhange des Bildes 1, 12 hinfällig.

## II.

Vergleichen wir aber nun mit den Nachrichten der paulinischen Stammbriefe das, was uns die übrigen des Apostels Namen tragenden Briefe über die Kirchenverfassung bieten, so müssen wir von vornherein unter denselben zwei Gruppen unterscheiden, deren eine durch den Ephesierbrief, die andere durch die Pastoralbriefe vertreten ist. Die bei weitem eigenthümlichere von beiden ist die letztere. Die Pastoralbriefe beschäftigen sich bekanntlich überhaupt vor allen anderen newtestamentlichen Schriften in ausgezeichnete Weise mit der Verfassung. Soviel dabei schwierig für die Erkenntniß bleibt, so sind doch die eigentlichen Zielpunkte klar genug. Und ebenso ist auch nicht wohl zu verkennen, daß dieselben von den Angaben der paulinischen Stammbriefe weit abliegen und einer ganz anderen Zeit und Anschauungsweise angehören.

Die Eigenthümlichkeit der letzteren liegt theils in dem Gewicht, welches sie der Verfassung überhaupt geben, theils in den besonderen Bestimmungen der letzteren. Man kann sich in ersterer Beziehung kaum einen größeren Gegensatz denken, als den zwischen den Pastoralbriefen und den ächten Briefen des Apostels Paulus. Während die letzteren es überall nur mit der Gemeinde und dem Geiste in derselben zu thun haben, und das freie Walten des letzteren, die freie Entwicklung und Bethätigung der Kräfte, auch durch die Autorität der apostolischen Männer in keiner Weise eingeschränkt wird, so ist im Gegentheile nach den Pastoralbriefen alles Leben und alle geistige Bewährung der Gemeinde durch das Wirken einer auserwählten Person, durch das Lehren dieses Mannes, sein persönliches vorbildliches Verhalten und sein Regieren bedingt. Die richtige Anweisung zu



dieser Wirksamkeit ist beinahe der ganze Inhalt dieser Briefe. Man sage nicht, daß dieser Unterschied sich eben damit erkläre, daß diese Briefe nicht an die Gemeinde, sondern an eine Person, einen im apostolischen Auftrage und zur Vertretung des Apostels aufgestellten Lehrer gerichtet seien. Wo ist denn in den ächten Briefen des Apostels die Spur davon, daß überhaupt von ihm Personen mit solchen Aufträgen und Vollmachten aufgestellt wurden? Oder richtiger, wo ist in dem Leben, das diese Briefe uns so anschaulich abbilden, der Raum für eine solche Würde und eine solche Wirksamkeit? Es ist dabei wohl zu beachten, daß wir es nicht etwa mit einem Auftrage der Mission oder Visitation, nicht mit dem zeitweiligen Eingreifen eines außerordentlichen Sendboten, sondern mit einem festen Amte und ständiger Verwaltung zu thun haben, welche Timotheus nach dem ersten der an ihn gerichteten Briefe in Ephesus, Titus in Kreta zu führen hat. Nichts paßt also weniger zur Vergleichung dieser Stellung, als die Sendungen seiner Gehilfen nach Thessalonike oder Korinth, wie wir sie aus den betreffenden Briefen des Apostels kennen lernen.

Timotheus ist nach dem ersten Timotheusbrief gar nicht bloß von dem Apostel erwählter Gehilfe, sondern ein unter Einhaltung gewisser Formen bestellter Beamter. Zwar hat ihn Paulus zum Bleiben in Ephesus beordert, 1. Tim. 1, 3. Er ist des Apostels *ἐκκλῆσις* 1. Tim. 1, 2. 18. 2. Tim. 1, 1. Der Apostel hat ihm sein Vertrauen geschenkt, weil der Glaube schon in seiner Familie zu Hause war, durch seine Großmutter und Mutter, 2. Tim. 2, 5. Auch ist das *χάρισμα*, welches er hat, ihm durch die Handauflegung des Apostels zu Theil geworden, ebend. 2, 6. Aber darin liegt keineswegs die ganze Begründung seiner Stellung. Vielmehr waren es Weissagungen, die den Timotheus empfahlen, und auf Grund derselben ist eben die feierliche Handauflegung als Einsetzung in das Amt und Uebertragung des dazu gehörigen *χάρισμα* erfolgt, 1. Tim. 1, 18, nicht nur von dem Apostel, sondern von dem Presbyterium ebend. 4, 14. Timotheus hat dabei ein Glaubensbekenntniß abgelegt, in feierlicher Versammlung ebend. 6, 12. Und die *ἐπιτολή*, welche er so bekommen hat, ist eine lebenslängliche, sie dauert bis zur Erscheinung Christi ebend. 6, 14. Die Handauflegung aber als Geistesübertragung ist überhaupt Bedingung für die Uebernahme und Führung des kirchlichen Amtes, vergl. 1. Tim. 5, 22. Mit dem Amte selbst ist für den Timotheus eine *ἀναστροφή* verbunden, der reine Glaube ist ein

Depositum, welches dem Amte übergeben ist und durch dasselbe bewahrt werden soll, 1. Tim. 6, 20. 2. Tim. 1, 14, wie es auch bei dem Amte des Apostels selbst der Fall ist, 2. Tim. 1, 12. Man sieht, hier ist eine ganze festgeschlossene Kette von Begriffen, in welcher kein Ring fehlt; der Inhalt des ganzen aber ist das Amt als Inhaber der reinen Lehre und des rechten Geistes, verbürgt durch eine förmliche und sichere Uebertragung.

Nicht ebenso leicht ist zu sagen, wie wir dieses Amt, als dessen Träger die Briefe uns den Timotheus und den Titus zeigen, zu benennen haben. Wenn Timotheus 1 Tim. 4, 6 ein *διάκονος Ἰησοῦ Χριστοῦ* heißt, so ist dies kein Titel, sondern ein erläuterndes Prädikat. Ebenso verhält es sich ohne Zweifel mit dem Namen *εὐαγγελιστῆς* in 2. Tim. 4, 5, da die Parallelen der Ermahnung *ἔργον ποιῆσον εὐαγγελιστοῦ* (*ῥῆγε ἐν πᾶσιν, κακοπέθῃσον — τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον*) sämmtlich nur auf charakteristische Beweisungen in der Amtsführung gehen. Ein Titel ist beiden Männern in den drei Briefen überhaupt nicht gegeben. Wir müssen uns daher zunächst bescheiden und in den Erläuterungen der Briefe über die kirchlichen Ämter überhaupt umsehen.

Die Pastoralbriefe reden dem Worte nach von drei kirchlichen Ämtern, dem Bischof, den Presbytern, den Diakonen; sie setzen aber das Wesen und die Aufgabe derselben voraus und erläutern nur die persönlichen Erfordernisse und die sittlichen Verpflichtungen derselben, so daß auch hier die Feststellung des Begriffes nicht ohne Schwierigkeit ist. Vor allen Dingen erhebt sich die Frage, ob das Amt, welches mit *ἐπίσκοπος* und dasjenige, welches mit *πρεσβύτεροι* bezeichnet wird, eines und dasselbe sei oder nicht. Ganz unstreitig ist das erstere der Fall, Tit. 1, 5. 7. Der *ἐπίσκοπος*, dessen Erfordernisse 7 ff. aufgezählt werden, ist offenbar einerlei mit den *πρεσβύτεροι*, welche nach 5 *καὶ πόλιν* durch den Timotheus aufgestellt werden sollten. Nicht ebenso sicher ist dieses in dem Briefe, welcher den meisten Stoff über die Ämter gibt, dem ersten Timotheusbriefe. In 1. Tim. 3, 1 ff. ist vom *ἐπίσκοπος* die Rede, in 5, 17 ff. von den *πρεσβύτεροι*. Der verschiedene Name entscheidet jedoch nicht gegen die Identität. Ebenso auch nicht die Abhandlung an verschiedenem Orte. Denn 3, 1 ff. werden die erforderlichen sittlichen Eigenschaften eingeschärft, in 5, 17 ff., dagegen ist von gewissen Rechten der Presbyter die Rede, von ihrem Lohn und von der Rücksicht, welche sie bei Mägen genießen sollten. Hierzu kommt noch, daß in der Er-

mahnung 3, 1—13 die Aemter mit dem ἐπίσκοπος und den διάκονοι erschöpft sind. Da nun aber 5, 17 ff. die Presbyter fragelos als Amt angeführt sind, dieses Amt aber nicht mit dem der διάκονοι zusammenfallen kann, so bleibt nur übrig dasselbe in der ἐπισκοπή 3, 1 wiederzufinden. Es ist daher in dieser Beziehung auch kein Unterschied zwischen diesem Briefe und dem zuerst angeführten Titusbrief. Ebenso stimmen beide darin überein, daß sie sich dieses Amt als ein collegialisches in der Gemeinde denken. Denn Tit. 1, 5 ist die Bestellung mehrerer Presbyter je in der einzelnen Stadt vorgeschrieben; aber ganz dieselbe Vorstellung ergibt sich auch aus 1. Tim. 5, 17. 20, und 4, 14 ist geradezu das Collegium (προσβυτέριον) und zwar in Beziehung auf das gemeinsame amtliche Handeln seiner Mitglieder genannt. Der doppelte Name wechselt ohne sicher erkennbaren Grund. Immerhin erscheint προσβύτερος in 1. Tim. 5, 17, und ebenso in Tit. 1, 5 wie ein bekannter Titel und Ausdruck für die bestehende Würde; ἐπίσκοπος dagegen in 1. Tim. 3, 1 f. und Tit. 1, 7 als eine von dem Verfasser gewählte Charakterbezeichnung des Amtes, welche denn auch die Grundlage für die entsprechende Paränese abgibt. Auffallend bleibt nach diesem allem nur, wie 1. Tim. 3, 1 ff. der ἐπίσκοπος in der Einzahl den διάκονοι in der Mehrzahl gegenüber gestellt wird. Hätten wir nur diesen einen Abschnitt, so müßten wir uns in der Gemeinde das Regiment eines ἐπίσκοπος, unterstützt von einer Anzahl von Diakonen vorstellen. Nehmen wir aber das Gesamtbild, welches diese Briefe geben, so haben wir uns vielmehr in der Gemeinde ein leitendes Collegium von Presbytern, welche auch ἐπίσκοπος genannt werden können, und neben diesen eine gewisse Zahl von Diakonen zu denken.

Die Presbyter der Pastoralbriefe entsprechen zunächst den Vorstehern der paulinischen Stammbriefe. Als ihre Aufgabe erscheint wie bei diesen zunächst die Verwaltung der Angelegenheiten der Gemeinde, vergl. 1. Tim. 3, 5 — — πῶς ἐκκλησίᾳ θεοῦ ἐπιμελήσεται; Tit. 1, 7 — — ὡς θεοῦ οἰκονόμον. Die für das Amt erforderlichen Eigenschaften sind daher auch noch in erster Linie theils sittliche Integrität, theils Tugenden des Umganges, welche die persönliche Wirkung bedingen, 1. Tim. 3, 2—7, Tit. 1, 6—8. Aber eine andere Lage der Dinge ist doch dadurch angedeutet, daß auch die Lehrthätigkeit der Presbyter, wenn nicht unbedingt gefordert, doch dringend gewünscht wird. Nach 1. Tim. 5, 17 ist der eigentliche Beruf und Ruhm der Presbyter zu erkennen aus den Worten οἱ καλῶς

προσώματα, aber erhöht wird derselbe, wenn sie auch ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ arbeiten. Es ist klar, daß hiermit nicht zwei Classen der Presbyter angezeigt sind, aber das alte Vorsteheramt hat ein neues Attribut bekommen, welches ihm zur besonderen Auszeichnung dient. Daher wird unter den Eigenschaften, welche einem ἐπίσκοπος gebühren, 1. Tim. 3, 2 auch schon das Prädikat διδασκalicus genannt. In Tit. 1, 9 ist zwar nur vom παρακαλεῖν die Rede, das dem ἐπίσκοπος obliegt, aber es ist doch dasselbe nicht auf den sittlichen Stand, sondern auf Bekenntniß und Lehre bezogen, und eben darum gefordert, daß er selbst an der bewährten, und zwar der traditionellen Lehre festhalte. Aus diesem allem ergiebt sich, daß der Schwerpunkt, was die Lehre betrifft, nicht mehr in der freien kraftvollen Aeußerung des Geistes in der Gemeinde liegt, sondern in der Bewahrung der überlieferten reinen Lehre, und daß daher die Lehre dem festen Amte übertragen werden soll. In demselben Maße treten auch die besonderen Rechte dieses Amtes hervor, die Ehre und der Lohn desselben 1. Tim. 5, 17 f., ganz besonders aber der Schutz, welcher demselben im Falle einer Anklage zu gewähren ist ebend. 19. Auch die Oeffentlichkeit der Rüge, welche im Falle wirklicher Verschuldung einzutreten hat, ist eine Auszeichnung. Die Inhaber des Amtes erscheinen dadurch als ein besonderer Stand im Unterschiede von den λοιποί, ebend. 20. Als ein solcher sind sie aber auch charakterisirt mit der Bestimmung, wonach die Träger des Amtes sich auszeichnen müssen, dadurch, daß sie nur in einer einzigen Ehe leben 1. Tim. 3, 2, und dies wird nicht geschwächt, sondern vielmehr verstärkt dadurch, daß dieselbe Forderung auch auf διάκονοι ihre Anwendung findet, ebend. 12. Es ist hier wie dort die Unterscheidung eines besonderen Standes. Die ganze Bedeutung desselben erhellt aber, wenn wir sehen, daß dem Presbyterium die Handauflegung zukommt, und dadurch wesentlich die Uebertragung des χάρισμα für die geistliche Thätigkeit bedingt ist, 1. Tim. 4, 14. Hiernach ist der Besitz dieses Geistes dem Amte als solchem eigen, und das Amt ist daher im eigentlichen Sinne die Lebensbedingung für den Bestand und Geist der Gemeinde.

Für die Erkenntniß des Amtes der Diaconen haben wir noch weniger Anknüpfungspunkte. Was man aus den erforderlichen Eigenschaften und zwar bei den Männern sowohl als den Frauen, 1. Tim. 3, 8. 11 erschließen kann, ist nur, daß sie durch ihren Dienst in viele persönliche Berührung kommen daher — μὴ διόλογος — μὴ διαβόλος — und daß sie es mit der materiellen Verwaltung zu thun



haben, daher — *μή οὐκ πολλῶν προσέχοντες, μή ἀσχολεσθεῖς — νηγάζοντες*, daß überhaupt ihr Dienst durch seine Gefahren das Gebot eines würdigen Benehmens — *σεμνός — σεμνός* — besonders nahe legt.

Die *χῆραι* des ersten Timotheusbriefes sind kein kirchliches Amt, wohl aber ein von der Gemeinde anerkannter Stand. Die Gemeinde gewährt ihnen den Unterhalt, 1. Tim. 5, 16, wodurch sie der Arbeit überhoben werden, ebend. 13. Sie sind geehrte Personen, ebend. 3, und haben dagegen die Verpflichtung, ihr Leben ganz dem Gebete zu widmen, 5. Es findet eine förmliche Aufnahme auf Grund der Prüfung ihres Lebens und ihrer Eigenschaften statt, 9.

Schon die Zeichnung des Presbyter=Episkopen-Amtes ist eine so charakteristische, daß wir es hier offenbar mit ganz anderen Verhältnissen zu thun haben, als in den paulinischen Briefen. Von der freien Lehrthätigkeit und dem anspruchslosen Verwaltungs- und Vahneramt der paulinischen Vorsteher ist ein weiter Weg bis zu dem Presbyterium, dessen höchste Aufgabe die Vertretung der überlieferten reinen Lehre bildet, und welches dazu mit dem übertragbaren Charisma ausgerüstet ist. Aber so weit derselbe ist, so ist doch immer noch die collegialische Bestellung des Amtes aus der alten Zeit erhalten, und der *ἐπίσκοπος* der Pastoralbriefe ist noch nicht der Bischof als einheitliches Oberhaupt des Presbyteriums und der Gemeinde. Allein darum fehlt es doch auch nicht an diesem Merkmale einer späteren Zeit. Hoch über dem Presbyterium der *ἐπίσκοποι* steht derjenige, welchem die Briefe die Leitung des Ganzen übertragen, und nirgends zeigt sich so deutlich die bleibende und amtliche Natur seines Auftrages, als gerade an dem Verhältnisse zu dem bestehenden Gemeindeamt. Allen Ständen gegenüber ist er die höchste Autorität und daher die wichtigste Ermahnung, daß er dieselbe nicht schroff brauchen möge, 1. Tim. 5, 1 ff. Aber auch für die Presbyter ist er Richter und Strafer ebend. 19 f. Ihm liegt die Entscheidung ob über die Handauflegung ebend. 22, ihm die oberste Leitung der Lehre, Tit. 1, 9. 13, und das Urtheil über den Häretiker, den er zu warnen, aber auch dann schließlich auszuweisen hat, Tit. 3, 10. So sehr ist die Vollgewalt der Gemeinde auf ihn übergegangen. Wir müssen daher die eigentliche Spitze des ganzen Zweckes der Briefe darin erkennen, daß die Bestellung eines solchen Oberhauptes apostolische Anordnung und Vorbild aller Zeiten ist, mit anderen Worten in der Einführung des Episkopates.

Kann die Vergleichung der Verfassung in den Pastoralbriefen mit den Paulusbriefen nur zur Erkenntniß des Unterschiedes und daher zu dem Ergebnisse führen, daß die Pastoralbriefe nur sehr mittelbar einen Beitrag zur Erkenntniß der Kirchenverfassung der apostolischen Zeit liefern, so steht der Ephesierbrief in jedem Falle dem Bilde der Paulusbriefe viel näher. Aber er bildet doch schon den Uebergang zu den Pastoralbriefen durch die Art der Bedeutung, welche er der Kirche zuschreibt, und ein anderer Geist weht unstreitig auch hier als in den älteren Briefen. Schon die Einheit, welche das Schreiben Ephes. 4, 4 ff. entwickelt, zeigt eine andere Färbung als die Darstellung des Paulus in Röm. 12, und 2. Kor. 12, sie ist äußerlicher gefaßt, indem sie auf die Einigkeit des Glaubensbekenntnisses und der Taufe gegründet wird, ebend. 5. Noch auffallender ist der Unterschied, wenn nun das Schreiben zu den Gaben übergeht, durch welche die Erbauung des Leibes Christi geschieht, ebend. 8—12. Christus hat diese von seiner Erhöhung aus verliehen. Aber die einmalige Verleihung hat nicht die Fülle der Charismen geschaffen, welche sich durch die ganze Gemeinde vertheilen, sondern was dadurch gegeben ist, beschränkt sich auf die Aemter, durch welche die Zurichtung der Heiligen, die Erbauung des Leibes bedingt ist, 11 f. Und diese Erbauung selbst besteht auch hier schon wesentlich in der Freihaltung von Irrlehre und Einführung in die wahre Erkenntniß, 13 f. Es steht daher wohl nicht so wie in den Pastoralbriefen die bestimmte Verfassung der Kirche im Vordergrund, aber die Vollendung des Leibes Christi ist doch schon vorzugsweise durch die Sicherheiten der Aemter bedingt. Die Aemter selbst sind die vier: der Apostel, der Propheten, der Evangelisten, der Hirten und Lehrer. In der Zusammenstellung der drei ersteren liegt nichts was von den älteren Paulusbriefen abweichen würde. Apostel und Propheten sind wie 1. Kor. 12, 28 vorangestellt. Der dritte Name *εὐαγγελισταί*, findet sich zwar in jenen Briefen nicht, und läßt sich auch nicht mit voller Sicherheit erklären. Doch ist kaum eine andere Deutung als von der Missionspredigt des Evangeliums möglich vergl. Ephes. 3, 8, Apostelgeschichte 21, 8. Hierbei ist zu beachten, daß eine solche scharfe Unterscheidung zwischen den *ἀπόστολοι* und anderen Missionären den älteren Briefen fremd ist, und eher auf eine Zeit verweist, in welcher der Apostolat schon in historischer Abgeschlossenheit zurückliegt. Wichtiger ist das vierte der aufgezählten Aemter; denn *ποιμένες καὶ διδάσκαλοι* sind offenbar nur ein aus

einer *ἐκκλησιαστικῆς* communiter Name für ein Amt, und zwar das eigentliche Gemeindevorsteheramt, dessen Aufgabe in der Regierung der Gemeinde und der Lehre zuerkannt besteht. Schon in dem Begriffe der ersteren, wie sie in *πολιτεία* ausgedrückt ist, liegt eine Steigerung gegenüber dem paulinischen *πρωτοπρεσβυτεριον*. Die Combination des *διδασκαλος* mit demselben aber hat offenbar nicht bloß den Sinn, daß der Vorsteher daneben auch lehren kann, sondern daß Recht und Gabe des Lehrens ihm in der Gemeinde zukommen, mit anderen Worten, daß das Amt der Leitung das Lehramt in der Kirche geworden ist. Vergleicht man demnach die Aufzählung in Ephes. 4, 11 mit der in 1. Kor. 12, 28, so ist das Vorurtheil, daß beide sich decken und einander erklären müssen, so findet sich, daß dieselben allerdings übereinstimmen in der Aufzählung der historischen Größen des apostolischen Zeitalters nämlich des Apostolates und des Prophetenstandes dieser Zeit, daß sie aber im übrigen doch ein wesentlich verschiedenes Bild geben. Der *διδασκαλος* in 1. Kor. 12, 28, ist unstreitig kein Amt, vergl. ebend. 8, und Rom. 12, 7. Im Ephesierbriefe aber ist er der Gemeindevorsteher. Es leuchtet ein, wie dies mit der ganzen Auffassung des Briefes von der Kirche zusammenhängt. Wenn nun schon die ganze Darstellung und Sprache des Briefes so wenig mit der sonstigen des Paulus stimmt und vor allem Paulus sich in demselben in einer dem historischen Paulus fremden Weise auf Seite der Juden gegenüber den Heidenchristen stellt, so verstärken auch die Hinweisen auf die Verfassung das Gewicht dieser Gründe gegen die apostolische Herkunft des Briefes. In jedem Falle kann derselbe nicht als Quelle für die Erkenntniß der paulinischen Kirchenverfassung benutzt werden.

Anders verhält es sich mit dem Kolosserbriefe, der uns nirgends eine dem paulinischen Zeitalter fremdartige Spur im Gebiete des Verfassungslebens der Gemeinden zeigt. Im Gegentheile ist die Stellung des Episcopos, des apostolischen Gehilfen und Gründers der Gemeinde ganz im Einklange mit den sonstigen Anschauungen der Zeit; und ebenso erhalten die Grüße und Aufträge Kol. 4, 15 ff. nur Entwürfe an dieselbe. Im Philipperbriefe endlich beschränkt sich die nähere Angabe für diesen Gegenstand auf die Erwähnung von *ἐπισκοποι* und *διακονοι* in der Adresse des Briefes, Phil. 1, 1. Dies ist allerdings der einzige derartige Fall unter den paulinischen Briefen, es erklärt sich aber höchst wahrscheinlich durch die in dem Briefe besprochene Unterstellung des Apostels seitens der Gemeinde. Je

lebendiger uns der Brief im übrigen in die geschichtlichen und persönlichen Beziehungen des Apostels zu der Gemeinde versetzt, desto weniger werden wir uns daran stoßen dürfen. Dürfen wir nun diese Worte dem Apostel selbst zuschreiben, so ergibt sich daraus die immerhin nicht unwichtige Thatsache, daß die Gemeindevorsteher schon bei Paulus nicht bloß mit *προϊστάμενοι*, sondern auch *ἐπίσκοποι* bezeichnet werden. Von einer gesteigerten Würde und Autorität derselben läßt der Brief im übrigen nirgends etwas sehen. Umso mehr ist dies dagegen im Hebräerbriebe der Fall, der auch darin seine Zeit charakterisirt, vergl. die *ἐπορεύμενοι* in 13, 17. 24. (7).

Das Verfassungsbild der paulinischen Stammbriefe wird also durch die Vergleichung mit den übrigen Briefen, welche des Apostels Namen tragen, nur in ein um so helleres Licht gesetzt, theils durch die Verwandtschaft, theils auch durch die Verschiedenheit, welche sich da und dort ergibt. Diese verschiedenartigen Beziehungen treffen aber zugleich in der Hauptsache mit denjenigen Ergebnissen der Kritik über die einzelnen Briefe zusammen, welche sich trotz aller Schranken unzweifelhaft im ganzen immer mehr befestigen, und welche durch ganz andere von dieser Frage unabhängigen Momente getragen sind. Wenn die Pastoralbriefe und ebenso auch der Ephesierbrief aus anderen Gründen dem Apostel nicht zugeschrieben werden können, so ist es um so bedeutsamer, daß auch das Verfassungsbild, welches sie geben, ein anderes ist, als das ächt paulinische. Eben damit schwindet aber auch aus unserer Vorstellung von der Kirchenverfassung des Zeitalters diejenige Unklarheit, welche nur auf der Combination dieser verschiedenen Quellen beruhte.

Nach den paulinischen Briefen hat nun aber ferner die Apostelgeschichte Anspruch gehört zu werden, wenn sie gleich selbstverständlich eben nur soweit als Quelle gelten kann, als sie nicht mit der Quelle ersten Ranges in Widerspruch tritt. Sie fordert aber um so mehr Beachtung, als sie uns auch mit den Verhältnissen der palästinensischen Urgemeinde bekannt machen will.

Gehen wir zunächst vom paulinischen Gebiete aus, so finden wir in dem Berichte der Apostelgeschichte über die erste große Missionsreise des Paulus mit Barnabas 14, 23 die Angabe über die Einsetzung von Presbytern in den einzelnen Gemeinden. In ihrer Allgemeinheit weicht dieselbe nicht ab von dem, was wir von Paulus selbst wissen. Aber der Verfasser gibt hier an, daß Paulus und Barnabas die Männer wählen, das heißt offenbar aus eigener Macht-



vollkommenheit aufstellen, und dann unter Gebet und Fasten dem Herrn darstellen, das heißt durch Weihe in ihr Amt einsetzen. Die Gemeinden werden dabei offenbar als ganz passiv vorgestellt. Schon daran, daß dies summarisch von allen Gemeinden berichtet wird, erkennt man die Schablone. Aber nicht nur war der Hergang ohne Zweifel ein mannigfaltigerer in den einzelnen Fällen, sondern nach den Anhaltspunkten, welche uns die Korintherbriefe geben, müssen wir annehmen, daß die Gemeinden bei dieser Bestellung selbstständig handelten, und der Verfasser, wenn er auch die Veranlassung den Aposteln mit Recht zuschreibt, doch von hier aus sich eine ungenaue Vorstellung über den Hergang selbst gebildet hat, welche theils der apostolischen Autorität, theils aber auch einem schon verfestigten Begriffe des Amtes zu entsprechen schien. Viel ursprünglicher ist offenbar der hiermit zu vergleichende Bericht über die Absendung des Barnabas und Paulus selbst zu der fraglichen Missionsreise 13, 1 f. Zwar wenn derselbe den Beginn dieses Missionswerkes des Paulus auf die Autorisation der in Antiochien vorhandenen *προφῆται καὶ διδάσκαλοι* zurückführen will, so stimmt dies schlecht mit der Art, wie Paulus über seine Thätigkeit in dieser Zeit Gal. 1. berichtet. Aber daß überhaupt die Bestellung zu derartiger Thätigkeit den geistigen Leitern der Gemeinde zugeschrieben, oder als Akt der Gemeinde unter dem Einflusse der Inspiration dargestellt wird, schließt sich an das Bild, welches wir vom Hergange bei solchen Deputationen aus dem zweiten Korintherbriefe erhalten, ohne Schwierigkeit an. Um so mehr aber ist auch dadurch jenes passive Verhalten der Gemeinden bei der Aeltestenbestellung in Frage gestellt.

Inhaltsreicher als jene kurze Angabe über die Bestellung der Presbyterien ist nun aber die Erzählung von Paulus Abschied bei den Presbytern von Ephesus in Milet 20, 17—38. Dieser Bericht steht mitten im Zusammenhange jener Originalaufzeichnungen, welche der Verfasser in diesem Theile seines Werkes benutzt, aber er unterscheidet sich von dieser Grundlage hinreichend schon durch die Breite der Darstellung und Sprache, um als Erweiterung derselben erkannt zu werden. Die *πρεσβύτεροι* erscheinen hier als Vertreter der Gemeinde, von welcher der Apostel durch sie Abschied nimmt. Aber in der Ausführung der Rede hat es der Apostel doch vorzugsweise mit ihnen selbst als den Trägern des Amtes zu thun, welches für den Geist der Gemeinde verantwortlich ist, weil es dieselbe zu lehren und zu leiten hat. Ja, die Rede scheint ganz darauf angelegt, dieses Amt in seiner Größe und Bedeutung klar zu machen. Die

Presbyter sind die Hirten, die Gemeinde die Herde, von dem heiligen Geist selbst sind sie bestellt diese zu weiden und als *ἐκδοτοὶ* eingesetzt, 28. Aber auch die Gefahren dieser Stellung werden nicht verschwiegen, der Abfall vom rechten Glauben unter ihnen, welcher die Herde verstört, 30, und der Eigennutz, der die Pflichterfüllung lähmt, 35. Auch von diesem demonstrativen Berichte gilt im ganzen das nämliche, was von der Erzählung über die Einsetzung des Amtes gilt. Es entspricht noch der apostolischen Zeit, daß die Vorsteher der Gemeinde als *Collegium* erscheinen, und kein Bischof unter ihnen hervorragt. Auch daß sie als Vertreter der Gemeinde den Apostel aufsuchen, erinnert an den Verkehr zwischen ihm und Korinth. Aber die Bedeutung, welche diese Rede dem Amt gibt, geht weit über die Zeugnisse des Apostels selbst hinaus. Man kann dies auch nicht aus dem Charakter der Rede als Abschiedsrede erklären, sofern diese Bedeutung nach dem bevorstehenden Scheiden des Apostels eine größere werde. Denn die Rede nimmt ausdrücklich an, daß die Einsetzung in das Amt ihnen von Anfang an diese Vollmacht verliehen habe, das Amt wird als bestehendes Hirtenamt gedacht. Diese Anschauung steht dem Ephesierbriefe gleich, nicht aber den ältesten Paulusbriefen. Auch ist zu beachten, daß in 20, 28 die spezifische Geistesübertragung an das Amt angedeutet ist.

Der Verfasser der Apostelgeschichte hat daher in die paulinische Wirksamkeit schon solche Dinge übertragen, welche nicht der Geschichte des Apostels, sondern den späteren Vorstellungen über die Verfassung der Kirche angehörten. Dies wird um so deutlicher, wenn wir beachten, daß die von ihm im zweiten Theile benutzten Originalaufzeichnungen ihm weiter gar kein Material für diesen Zweck geliefert haben. Bei den Reisen und allen den Verührungen des Apostels mit Gemeinden, welche sie berichten, ist nirgends dieses Amt auch nur erwähnt, und so summarisch diese Berichte sind, so wäre dies doch in jedem Falle sehr befremdlich, wenn das Amt in dieser Troasweite seines Begriffes und mit diesen Ausstattungen von ihm eingesetzt und anerkannt worden wäre.

Auffallender ist, daß wir nun über die Verfassung der Gemeinde in Jerusalem durch die Apostelgeschichte kaum viel mehr erfahren, als uns der Apostel Paulus schließen und vermuthen läßt. Ueber die älteste Zeit gewinnen wir aus ihm die Vorstellung, daß die Brüder ganz unter der Leitung der Zwölf stehen, und diese eine unbedingte Autorität ausüben. Es zeigt sich dies schon bei der Cooption des Matthias. Denn es ist ganz unrichtig, daß die Gemeinde an der

Wahl desselben Antheil nehme. Sie ist bloß versammelt den Beschluß der Elfe zu vernehmen, welche allein die in Frage kommenden Personen aufstellen 1, 23, und sodann den Vollzug der Wahl durch göttliche Entscheidung mit zu erkennen, 24—26. Nur die Wahl der Diakonen geschieht später durch die Gemeinde 6, 1 ff. Aber auch hier liegt die Initiative ganz bei den Zwölfen, welche der Gemeinde Befugniß zu dieser Wahl verleihen. Die Zwölfe sind die Lehrer der Brüder 2, 42; sie vertreten sie vor Gericht, sie üben innerhalb der Gemeinde selbst das Gericht, und zwar den Bann mit tödtlicher Wirkung 2, 1 ff, vergl. 1. Röm. 5, und haben die Verwaltung aller Gemeindeangelegenheiten zu besorgen 6, 1 ff. Sie haben auch ausschließlich die Fähigkeit, durch ihre Handauflegung den Geist zu ertheilen 8, 17. In dieser leitenden Stellung finden wir die *ἀπόστολοι* noch nach der durch Stephanus veranlaßten Verfolgung 8, 14 und zuletzt noch bei dem ersten Besuch des Paulus in Jerusalem, als ihn Barnabas dort einführt, 9, 27. Dagegen tritt doch in diesem Verhältnisse nach der Darstellung des Buches bald eine Veränderung in doppelter Richtung ein. Als Petrus den Cornelius und sein Haus getauft hat, zeigt sich sein Ansehen in Jerusalem erschüttert, und es gelingt ihm nur durch eine eingehende Verhandlung die Beruhigung wieder herzustellen, 10, 2. 18. Wie dann die Antiochener die Brüder in Judäa für die Hungersnoth unter Absendung des Barnabas und Saulus unterstützen, da geht die Absendung an die *πρεσβύτεροι*, von welchen hier zum erstenmale und ganz unvermittelt die Rede ist. Hierzu kommt noch drittens, bei der Befreiung des Petrus aus seiner Gefangenschaft nämlich, die Weisung: *ἀπαγγέilate Ἰακώβῳ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς ταῦτα*, 12, 17, welche den Jakobus in die Geschichte einführt, und zwar gleich als das Haupt der Gemeinde in Jerusalem. Weiterhin zeigt uns die Geschichte des Apostelconcils die Vorstellung, daß *οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι* zusammen in Jerusalem ein Collegium bilden, welches über der Gemeinde steht, und daher auch die vorliegende große Frage für sich zu berathen hat, 15, 2. 6, wobei jedoch angenommen wird, daß der Beschluß die Zustimmung der ganzen *ἐκκλησία* erhält, 15, 22. Die Stellung des Jakobus ist hier äußerlich nicht präcisiert, er erscheint aber als die maßgebende Autorität. Das Collegium der Apostel und Presbyter von Jerusalem regiert mit seinen Decreten die gesammte Christenheit. Endlich bei dem letzten Besuche des Paulus in Jerusalem stehen Jakobus und die *πρεσβύτεροι* allein an der Spitze der Gemeinde, 12, 18.

Eine gewisse Uebereinstimmung aller dieser Angaben mit den Briefen des Paulus ist nicht zu verkennen. Auch der Galaterbrief läßt uns vermuthen, daß beim ersten Besuche des Paulus in Jerusalem dort noch keine andere Autorität bestand als die der Apostel, daß dagegen die Gemeinde zur Zeit des sogenannten Apostelconcils selbstständig beschloß, also auch wahrscheinlich eine eigene Verfassung gewonnen hatte, ebenso daß jetzt Jakobus eine amtliche Stellung in der Gemeinde hat. Aber durchgängig ist die Uebereinstimmung nicht. Jakobus wird von Paulus schon früher zu den ἀπόστολοι gezählt, während die Apostelgeschichte unter diesen nur die Zwölfe versteht. Paulus kennt das Collegium der ἀπόστολοι und πρεσβύτεροι nicht, und seine Erzählung läßt annehmen, daß die Gemeindeversammlung selbst und mit voller Unabhängigkeit ihre Beschlüsse faßte und sich regierte. In der That können wir in diesem Collegium der Apostel und Presbyter, wie es die Apostelgeschichte auftreten läßt, nur eine Vorstellung sehen, durch welche ihr Verfasser sich die Dinge zu erklären sucht, über welche er eine genauere und sichere Kenntniß nicht hatte, nämlich wie sich die ursprüngliche Autorität des Apostolates mit der neuen Gemeindeverfassung vereinigt. Daß er diesem Collegium dann die maßgebende Entscheidung zuschreibt, steht im engsten Zusammenhange mit seinen in C. 20 entwickelten Vorstellungen vom Presbytercollegium. Der Verfasser setzt von einer gewissen Zeit an voraus, daß Presbyter in Jerusalem bestanden, und dies war ihm ohne Zweifel durch seine Quellen gegeben, ebenso die herrschende Autorität des Jakobus. Aber — und dies ist die Hauptsache — er hatte offenbar selbst keine Kunde darüber, wann und wie dieses Presbyterium in Jerusalem aufkam, und eben deswegen auch keine nähere Anschauung von der Macht desselben. Was durch ihn daher zu unserer aus Paulus zu gewinnenden Kenntniß von den Dingen hinzukommt, ist kaum mehr, als daß zu der Zeit, da die urapostolische Kirche in Jerusalem in das Licht der Geschichte tritt, ein Presbyterium daselbst besteht. Den Mangel aller Nachrichten über den Ursprung desselben darf man nicht dadurch ersetzen, daß man die Diaconen 6, 1 ff. für die nachherigen Presbyter erklärt. Denn fürs erste wissen wir über diese Diaconen in Jerusalem gar nichts, als was die Apostelgeschichte erzählt, und dieser liegt eine solche Combination durchaus ferne. Sie kennt keine andere als die von ihr angegebene specielle Bestimmung dieses Diaconates zur Verpflegung der Armen. Fürs zweite ist diese Art von Function durch die paulinischen



Briefe im Unterschiede vom Vorsteheramt genügend nachgewiesen. Der Verfasser konnte gar nicht daran denken, mit der Bestellung der Diakonen den Ursprung des Presbyterates berichten zu wollen. Ebenso aber verbietet dieses spätere Nebeneinanderbestehen auch die Vermuthung, daß das eine aus dem anderen hervorgewachsen sei. Am wenigsten kann dies daraus folgen, daß Apostelgesch. 20, 8 einer von den sieben, Philippus, als *ἐπὶ ἀγγελιστὴς* erwähnt wird. Denn *ἐπὶ ἀγγελιστὴς* ist in keinem Falle ein Gemeindeamt, am wenigsten dem ständigen des Presbyters verwandt. Im Sinne des Verfassers ist derselbe Philippus, der einst jene Diaconie bekleidete, nachher in der Ausbreitung des Evangeliums thätig.

Von den katholischen Briefen kommt neben der Erwähnung der Presbyter in Jakob. 5, 14, welche ihnen ein besonderes Amtscharisma zuschreibt, und den dunkleren Beziehungen 2. Joh. 1; 3. Joh. 1. 9 besonders der erste Petrusbrief in Betracht, und zwar 5, 1--4. Auch hier finden wir für den Presbyterat den Begriff des Hirtenamtes, und zwar doppelt gesteigert: durch die Parallele des Apostels und den Zusammenhang mit Christus selbst als Oberhirten. Wir können daraus nur ein gewichtiges Moment entnehmen für die Kritik des Briefes, speciell in Betreff der Zeit seines Ursprunges.

Man kann über die einzelnen Momente der apostolischen Kirchenverfassung verschiedene Ansichten haben. Die Hauptsache aber steht fest, sobald man sich klar gemacht hat, daß es durchaus unzulässig ist, die Data aus den sämtlichen Schriften des neuen Testaments zu kombiniren, und daß man am wenigsten die Apostelgeschichte zu Grunde legen darf — oder vielmehr die an diese Schrift sich anschließenden Hypothesen; denn sie selbst gibt auf die Hauptfragen keine Antwort. Jene Schriften stellen uns vielmehr gerade in diesem Stücke einen Entwicklungsengang vor Augen, dessen Anfang in der Blüthezeit der apostolischen Periode liegt, dessen Ende aber weit in die nachapostolische Zeit hinausreicht. Die paulinischen Stammbriefe bilden den Anfang, die Pastoralbriefe das Ende, zwischen ihnen liegen der Ephesierbrief und die Apostelgeschichte. Die drei Stufen zeigen uns erst das ursprüngliche bescheidene Vorsteher-Amt in der autonomen Gemeinde, sodann das heranwachsende Amt als kollegialisches Lehramt und endlich den Uebergang zum Episkopat. Nur die erste Stufe gehört der apostolischen Zeit im engeren Sinne an. Ein Unterschied zwischen den jüdischen und den paulinischen Gemeinden ist in dieser nicht anzunehmen. Bei den ersteren bestand ohne Zweifel anfänglich das reine Regiment der Apostel, aber es dauerte offenbar

nur eine kurze Zeit. Wie die jüdische Kirche historisch wird, zeigt sie sich ebenso autonom als die paulinischen Gemeinden erscheinen. Die Ältesten sind hier kaum bedeutender gewesen als dort. Ihre erste Bestellung liegt jenseits der Geschichte. Zur Erklärung genügen übrigens die einfachsten praktischen Momente, Entfernung der Apostel, Analogie neuer Gemeinden außerhalb Jerusalems. Uebrigens hat man auch auf dem judenchristlichen Boden so wenig als auf dem paulinischen an eine amtliche Regierung der Kirche durch die Apostel gedacht, sondern die Autorität, welche sie als Säulen im geschichtlichen und geistigen Sinne hatten, recht gut mit freiem Berathen und Beschließen der Gemeinde zu verbinden gewußt. Das neue Prophetenthum, welches so wesentlich dazu beiträgt, dem Gemeindeleben der paulinischen Kirchen seinen Charakter zu geben, ist höchst wahrscheinlich ebenso auf dem judenchristlichen Boden zu Hause, Paulus wenigstens betrachtet es als allgemeines Attribut des Leibes Christi, und die Apostelgeschichte weiß davon unverfänglich zu erzählen, 11, 27. 15, 32. 21, 10. Auf diesem Boden machte sich neben den Aposteln im engeren Sinne noch weiter die historische Autorität geltend, wie wir an Jakobus und an den von Paulus in den Korintherbriefen bekämpften Prätionen sehen. Aber auch Jakobus regierte die Gemeinde in Jerusalem nicht mehr als Petrus und Johannes, er war kein Bischof. Und jene judenchristlichen Sendlinge, welche Paulus bekämpfte, beweisen nicht, daß diese Autorität die Verfassung ihrer Kirche bestimmte. Nichts kann bezeichnender sein für die Anfänge des Christenthums, als daß dieser Glaube, der so ganz auf einer Person beruhte, und für den die direkte Ueberlieferung von dieser einen Person die höchste Bedeutung hatte, doch durch die Kraft und Fruchtbarkeit seines Geistes kein anderes Gemeindeleben zuließ, als auf der Grundlage des freien Austausches und Zusammenwirkens, mit dem einfachen losen Bande nothwendigster Leitung, deren Formen sich durch so naheliegende Analogie von selbst gaben. Die apostolische Zeit hat keinen Episkopat, sie hat keine Priester, sie hat nicht einmal was man ein geistliches Amt nennen kann. Auch die Apostel selbst haben keine Stellung, aus welcher die geistliche Regierung der Kirche sich in der Succession weiter entwickelt. Erst wie Apostel und Propheten zurücktreten, verschwinden, ist die Lehre in die Verfassung eingetreten, und hat sich ein geistliches Vorsteheramt gebildet, nicht als Fortsetzung, sondern als Widerspiel der ersten Verhältnisse, und aus diesem Amte ist weiterhin der Episkopat als etwas neues hervorgegangen.

# Anzeige neuer Schriften.

## Biblische Theologie.

Verständ, der biblischen Theologie des Neuen Testaments von D. Bern-  
hard Weiss, Professor der Theologie. Zweite vollständig umgear-  
beitete Auflage. Berlin, Verlag von W. Herz 1873. XIII, 704 S.

Von allen den neueren Arbeiten auf dem Gebiete der neutestamentlichen Schriftforschung ist vielleicht keine mit mehr Theilnahme begrüßt und dankbarer aufgenommen worden als dieses Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie von einem durch seine Vorarbeiten über den petrinischen und johanneischen Lehrbegriff unendlich bekannten Verfasser. Auch hat das Buch durch die Rülle und Reichhaltigkeit seines Stoffes, die Sicherheit seines kritischen Standpunktes, die Präzision und Schärfe ergiebigster Auffassung, wie durch die Klarheit seiner Darstellung und Anordnung die von ihm gezeigten Erwartungen in hohem Maße beschieden, wie dies schon das Erscheinen einer zweiten Auflage desselben erweist. Es könnte daher nach einer so günstigen Aufnahme desselben befremden, daß der Verfasser uns eine zweite vollständig umgearbeitete Auflage darbietet. Aber er selbst sagt uns auch in der Vorrede, daß die Anlage des Buchs und seine wesentlichen Grundanschauungen dieselben geblieben sind, sein Bestreben aber bei dieser neuen Auflage vor Allem darauf gerichtet war, „das Ganze übersichtlicher zu machen und darum die Gliederung zu vereinfachen.“ Und damit hat er in der That dem Mangel abzuwehren gesucht, der sich bei dem Gebrauch der ersten Ausgabe am meisten fühlbar gemacht hat. Die Fülle des mitgetheilten Stoffes hat in ihrer weitgehenden Gliederung den Ueberblick über das Ganze erschwert, das Gesamtbild der einzelnen Lehrbegriffe verunkelt. Während nun in jener der Stoff in 220 §§. zerlegt war, ist er in dieser zweiten Ausgabe auf 157 reducirt, und entsprechend ist auch die Anzahl der Kapitel innerhalb der einzelnen Lehrkreise gemindert. Namentlich ist es der Lehrbegriff des ersten petrinischen Briefes und der der vier großen Lehrkreise des Apostels Paulus, die diese zusammenfassendere Behandlung erfahren haben.

So hat die zweite Auflage entschieden gewonnen. Ich meinerseits muß stehen, daß ich nicht einzuwenden hätte, wenn diese Vereinfachung noch weiter fortgeführt wurde. So erkenne ich z. B. keinen dringenden Grund die ältste beidenapostolische Verkündigung des Apostel Paulus gesondert von der der vier großen Briefe darzustellen. Indessen ist es dem verehrten Herrn Verfasser eben darum zu thun, das ganze Material der apostolischen Aussagen auf jeder Stufe vor Augen zu legen, wie er denn auch die Kernstelle der Gefangenschaftsbrieve und die der Pasteralbrieve selbstständig und nicht etwa nur, wie es sonst geschieht,

vergleichend mit der früheren Vehrardstellung, des Apostels uns verfuhr. Es überwiegt bei ihm das auf die allmähliche Entwicklung der Lehre des Apostels gerichtete Interesse das auf die Einheit des Lehrgeizes als solches und den Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen gerichtete. Aber auch sonst, außerhalb des paulinischen Lehrkreises, möchte man den systematisch zusammenfassenden Charakter der biblischen Theologie mehr zur Geltung gebracht sehen. Der Verfasser gibt uns die Elemente der einzelnen Vehrardstellungen in reicher Fülle und klarer Ordnung unter bestimmte Gesichtspunkte zusammengefaßt; aber er verschmäht es, diesen Standpunkt rein objectiver Darlegung zu verlassen, und, selbst so zu sagen das Wort nehmend, das punctum dirimens der einzelnen Vehrardfassungen und den organischen Zusammenhang der einzelnen Vehrardmaterialien uns zu verdeutlichen. Es geht diese Bemerkung von einer etwas anderen Auffassung der Aufgabe der biblischen Theologie aus als die des Verfassers, und es wird sich über die Berechtigung der einen oder andern noch streiten lassen; aber vollzogen muß die Aufgabe doch werden, sei es, daß sie dem Leser überlassen bleibt, oder vom Autor gelöst wird. Baur's neutestamentliche Theologie, die in Darlegung des Stoffes soweit hinter dem Reichthum des hier besprochenen Werkes zurückbleibt, besitzt doch eben darin einen besonderen Reiz, daß in ihr, wenn auch oft mit Ueber- treibung, der Versuch gemacht ist, die Unterschiede der einzelnen Vehrardfragen auf einen Alles umfassenden Ausdruck zu bringen und die Subjunktion des Einzelnen unter denselben zu vollziehen.

Wenn der Verfasser uns ferner versichert, daß er bei dieser Umarbeitung bemüht war die Resultate der Einzelforschung noch mehr zur Abrundung zu bringen und in voller Klarheit darzustellen, auch bei wichtigeren Punkten eine eingehendere exegetische Begründung zu geben, so kann ich nur bestätigen, wie wohl ihm das gelungen ist, wie ich denn überhaupt die ungewöhnliche Gabe des Verfassers in allen diesen Beziehungen anerkenne, auch wenn ich in einzelnen Punkten der exegetischen Auffassung seine Ansicht nicht theile. Wie erwünscht ist es z. B., wenn der Verfasser in §. 27 der neuen Ausgabe die urapostolische Anthropologie zusammenfassend darlegt und den Zusammenhang mit der alttestamentlichen aufzeigt! Ja, ich glaube der Verfasser würde sich nur den Dank seiner Leser verdienen, wenn er auch auf andern Punkten in dieser Weise die gemeinsame Grundlage aller neutestamentlichen Lehre in ihrem Zusammenhange mit der alttestamentlichen darlegen würde, wiewohl es im Einzelnen an solchen Andeutungen und Rückweisungen nicht mangelt.

Auf einzelne Stellen, in deren Auffassung ich von dem Verfasser abweiche, will ich als zu weit führend, hier nicht eingehen. In der Auffassung der geschichtlichen Stelle des Jakobusbriefs und ersten petrinischen Briefs, die er beide der „vorpaulinischen“ Periode zuweist, schwebt zwischen ihm und mir eine alte Differenz. Besondern Dank schulde ich dem Verfasser für seine Anordnung der Lehre Jesu in den synoptischen Evangelien, wo er einen neuen und meines Erachtens besseren Weg als seine Vorgänger gebahnt hat. Traglich scheint mir noch, ob nicht der Lehrinhalt des johanneischen Evangeliums in der biblischen Theologie noch eine andere Behandlung erfordert, als ihm der Verfasser angedeihen läßt. Ich bin damit ganz einverstanden, daß er den Titel „das Selbstzeugniß Jesu“ nach Johannes innerhalb der Darstellung der johanneischen Theologie (vgl. S. 668 der I. Aufl.) mit der Ueberschrift (Christologie (II. Aufl. S. 605) vertauscht und



beides nicht mehr getrennt hat, da sich doch das Selbstzeugniß Jesu über seine Person und die johanneische Christologie (einige Punkte abgerechnet) nicht trennen läßt, und Jesu Zeugniß sich im johanneischen Evangelium eben so wohl über die Esoteriologie und Eschatologie erstreckt.

Wird nun aber aller Lehrinhalt des johanneischen Evangeliums als johanneische Theologie dargeboten, wozu man ein vollkommenes Recht hat, so wird dabei doch dem Unterschiede zwischen dem Evangelium, wo der Verfasser desselben berichten will, und den Briefen, wo er selbst redet, zu wenig Rechnung getragen, vorausgesetzt, daß man das Evangelium für ächt hält. Ist nun aber, worauf man von diesem Gesichtspunkte aus zunächst verfallen könnte, eine Zusammenarbeitung der Lehre Jesu nach den synoptischen Evangelien und dem johanneischen ganz untönnlich, wie Schmid's Vorgang beweist, so bliebe doch nur übrig, bei der Behandlung der Lehre Jesu nach den synoptischen Evangelien vergleichend das johanneische Material beizuziehen, nicht als Ganzes, sondern in seinen verwandten Einzelheiten, während das Ganze und seine Eigenthümlichkeit im Detail der Darstellung der johanneischen Theologie vorbehalten bleiben. Uebrigens erkenne ich gern an, daß der Verfasser, seiner geschichtlichen Auffassung des johanneischen Evangeliums getreu, bemüht ist denselben Unterschied, den ich im Auge habe, in der Weise zur Geltung zu bringen, daß er zwischen der Grundlage der Lehre Jesu und der specifisch-johanneischen Fortentwicklung derselben unterscheidet und so „auf dem Hintergrunde der johanneischen Theologie“ ein die synoptische Darstellung ergänzendes „Bild der Lehre Jesu“ zu gewinnen sucht.

Ich schließe diese Anzeige, wie ich sie begonnen, mit der Anerkennung der hohen Bedeutung, welche dieses Buch für die Disciplin der biblischen Theologie hat. Je mehr aber diese in ihrem Werthe für den Exegeten, Dogmatiker und selbst auch den practischen Theologen in neuerer Zeit erkannt worden ist, um so mehr ist zu hoffen und zu wünschen, daß dieses Buch sich weiter verbreite und durch fleißigen Gebrauch den Nutzen stifte, den es zu stiften befähigt ist. Der Gebrauch desselben ist in der II. Auflage durch die Beigabe von Registern zweckmäßig erleichtert.

Göttingen.

Wiesinger.

Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien von Vic. Hermann Sevin, Privatdocent der Theologie an der Universität Heidelberg. Wiesbaden. Julius Neudner, 1873. XIV, 366 S.

Hd. Neuß macht in seiner Geschichte der heil. Schriften Neuen Testaments 4. Auflage S. 613 die richtige Bemerkung, daß alle Welt, selbst die Jugend, den Mangel eines Commentars, wie er sein sollte, über die synoptischen Evangelien empfinde. Die hier genannte Schrift sammt der ihr vorangegangenen desselben Verfassers „die drei ersten Evangelien, synoptisch zusammengestellt, Wiesbaden bei Neudner 1866“ scheint bestimmt zu sein diesem Mangel abzuhelfen. Freilich behauptet der Verfasser gleich in der Vorrede, daß, wenn überhaupt Zweckentprechenderes als bisher auf diesem Gebiete geleistet werden soll, dies sich nicht sowohl auf Beibringung neuen Materials, als vielmehr auf Anordnung und Auswahl des Vorhandenen zu beziehen habe, und er selbst, so er vernehm

sich in dieser doppelten Hinsicht in der vorliegenden Schrift (antiprechendes zu bieten gesucht habe.

Was nun den ersten Punkt, die Anordnung betrifft, so will er das gewöhnliche Verfahren der Commentare, von dem auch Meeß's synoptische Erklärung „kaum“ ausgenommen sei, ein Evangelium nach dem anderen zu erklären, verlassen und das bei Vorlesungen übliche Verfahren, die Synoptiker „mehr“ abschnittsweise zu behandeln in seinem Commentar durchführen, wobei sich ihm 176 Querdurchschnitte ergeben; und der Verfasser bezeichnet es als einen besonderen Vorzug seines Verfahrens, daß dabei bloß ein einziger Abschnitt bei Lukas und nur 22 bei Matthäus aus ihrer ursprünglichen Reihenfolge genommen werden. Näher betrachtet, ist nämlich sein Verfahren dies, daß er nach der Vorgeschichte bei Lukas Cap. 1 und 2 und Matthäus Cap. 1, 2 (wobei er auf Luk. 1, 1—80, Matth. 1, 1—25, auf Luk. 2, 1—49, Matth. 2, 1—23 und dann Luk. 2, 41—52 folgen läßt) — im zweiten Abschnitt Jesu öffentliche Wirksamkeit behandelt (Mc. 1—15, Mt. 16—27, Luk. 3—23), S. 51—367 im dritten, „Schluß“ betitelt, die Auferstehungsgeschichte S. 358—366. Der zweite Abschnitt umfaßt dann wieder folgende Abtheilungen: I. Jesus in Galiläa, Mc. 1—9, 50 und Parall. (wo der Verfasser auffallender Weise auch die Vorgeschichte des öffentlichen Wirkens Jesu, also den Bericht über den Täufer, über Jesu Taufe und sein Verjüngung unterbringt); II. den „Reisebericht des Lukas“ (Luk. 9, 31—18, 14 (wobei die bis dahin noch nicht behandelten Stücke des Matth. 8, 19—22, 9, 32—34, 11, 20—30, 12, 38—45 in Betracht gezogen werden); III. „Jesus in Judäa,“ Mc. 10—15 und Par. (wobei nur Matth. 22, 1—14 wegleibt, seien dieser Abschnitt schon zu Luk. 14, 16 ff. verglichen wurde); und hier wird dann 1) die Reise „von“ Peräa bis nach Jericho, 2) Jesu Wirken in Jerusalem, 3) die Leidensgeschichte behandelt. Im Wesentlichen ist das dieselbe Einteilung, die auch Meeß in seinem Commentar gibt, und auf die mit Nothwendigkeit jede synoptische Gliederung des Stoffes hinauskommt. Die Abweichung unseres Verfassers, daß er die Vorgeschichte des öffentlichen Wirkens Mc. 1, 1—15 und Parall. in die öffentliche Wirksamkeit Jesu und zwar unter der Aufschrift „Jesus in Galiläa“ eingliedert, ist offenbar kein Vorzug seiner Methode. Was aber weiter die Anordnung der einzelnen Erzählungen innerhalb dieser Abschnitte betrifft, so bietet dieselbe in Ansehung der Geburts- und Kindheitsgeschichte, dann der Vorgeschichte des öffentlichen Wirkens Jesu und weiterhin in Ansehung des Berichts über die Reise durch Peräa nach Jerusalem und sein Wirken und sein Leiden daselbst und auch in Ansehung der Auferstehungsgeschichte keine wesentliche Schwierigkeit, mag man nun, wie unser Verfasser auf Helzmann und Wellhäuser gestützt, den Marcus oder den Matthäus zu Grund legen. Anders dagegen verhält es sich mit der Geschichte des galiläischen Wirkens, wo zwar Marcus und Lukas im Wesentlichen zusammengehen, Matthäus aber bis Cap. 13 seiner eigenen Disposition folgt. Hier müßte der Verfasser, wenn er einmal den Marcus zu Grunde lege, durchgreifender verfahren als er gethan hat, wie das ja auch von Anderen, wie z. B. Schuize geschehen ist, der jedoch darin abweicht, daß er den Matthäus nicht als den zweiten, sondern als den dritten der Reihe nach der Annahme von Wille und Wellmar betrachtet. Wenn der Verfasser sich dessen beräumbt, bloß einen Abschnitt bei Lukas und nur 22 bei Matthäus aus ihrer ursprünglichen Reihenfolge genommen zu haben, so hat das als solches noch gar keinen Werth. Aber

sieht man denn näher zu und findet, daß er die Erzählung vom Auftreten Jesu in der Synagoge zu Nazareth Luk. 4, 16 ff. mit Mc. 1, 14. 15 statt mit Mc. 6, 1—6 combinirt, ferner die Geschichte des Fischzugs Petri Luk. 5, 1—11 nicht mit der Erzählung Mc. 1, 16—20 zusammen ordnet, sondern trotz ihrer offenbaren Verwandtschaft S. 88 f. für sich behandelt, oder daß er ohne tieferen Grund bald die Erzählungen des Lukas zu den parallelen des Matthäus heranzieht, bald wieder die des Matthäus zu den parallelen des Lukas in Cap. 9—18 stellt, so erklärt es sich un schwer, warum sich dem Verfasser keine größeren Differenzen in der Anektabie der einzelnen Stücke in den drei Evangelien ergeben; aber einen wissenschaftlichen Werth hat dies Verfahren nicht; im Gegentheil wird der Gewinn, den die synoptische Behandlung gewähren sollte, dadurch empfindlich beeinträchtigt, und weder die Verwandtschaft noch auch die Eigenthümlichkeit der einzelnen Evangelien gehörig ins Licht gestellt. Will man dies Zwiefache erreichen, so läßt sich nicht anders verfahren als Bleek in seiner synoptischen Erklärung der Evangelien gethan hat.

In Betreff der Auswahl des Vorhandenen für die Erklärung verzichtet der Verfasser auf Fragen einzugehen, welche das Leben Jesu oder die biblische Theologie betreffen, auch textkritischen Werth nimmt er für seine Arbeit nicht in Anspruch, sondern begnügt sich mit Beibringung dessen aus dem vorhandenen Material, was unmittelbar dazu dient, „den Sinn der synoptischen Evangelien so darzulegen, wie die Evangelisten ihn meinten.“ Wir wollen dem Verfasser das Verdienst eine solche Auswahl gegeben zu haben, nicht absprechen, wiewohl uns namentlich in lexikalischer Beziehung manches unnöthig erscheint, was er beibringt; er selbst aber wird auch zugestehen, daß seine Arbeit in der Beschränkung, die sie sich selbst auferlegt, auch nur dazu dienen kann, die erste Bekanntschaft mit unsern synoptischen Evangelien zu vermitteln, die eingehendere Untersuchung erst da anhebt, wo sie bei ihm aufhört.

Göttingen.

Wiesinger.

Disseritur de monte dogmatica loci Paulini ad Rom. 5, 12. 59.  
a. D. Gust. Ad. Fricke. Lipsiae lit. expr. A. Edelmanni.  
acad. typogr. 1872. 47 p.

Bei Gelegenheit der Ankündigung der akademischen Feier des Reformationstages gibt Herr Prof. Fricke in königlichem und gewandtem Latein eine Monographie über Röm. 5, 12—21, eine Stelle, die schon Mothe, Gwald und Diecksch zum Gegenstand besonderer Untersuchung gemacht haben. Nach dem Titel erwartet man eine Entwickelung des dogmatischen Ideengehalts, die Schrift bietet aber eine sehr eingehende Exegese mit Berücksichtigung des dogmatischen Sinns. Beides ist sicher genug von einander geschieden, und das ist weder für die exegetische noch für die dogmatische Auffassung durchweg von Vortheil gewesen.

Der Verfasser theilt seine Schrift in zwei Theile, in dem ersten (S. 2—6) behandelt er den Zusammenhang der Stelle mit dem Vorhergehenden, in dem zweiten (S. 6 ff.) will er den inneren Fortschritt derselben darstellen, um dadurch ihren eigentlichen Sinn zu gewinnen. Mit Abweisung aller Anknüpfungen an den ganzen vorhergehenden Theil des Römerbriefs sowohl als an Rom. 5, 1—11 findet Fricke den Zusammenhang in dem letzten Theil des 11. Briefes, und das ist

nicht neu; aber neu ist, daß das *διὰ τοῦτο* V. 12 auf das *εἶναι* des 11. V. zurückgehen, die ganze Entwicklung von V. 12—21 durch dieses *εἶναι* veranlaßt, den in dem *εἶναι* implicite liegenden Gegensatz entwickeln soll. Deshalb, sagt Paulus, weil wir jetzt, d. h. jetzt erst der Erlösung und dadurch des Lebens theilhaftig geworden sind, zerfällt die ganze Geschichte nothwendig in zwei Theile u. s. w.“ Hier wird dem *εἶναι* eine Wichtigkeit zugeschrieben, die dem Wort in V. 11 nicht zukommt, und eine Bedeutung (nunc demum), die es zunächst nicht hat; und das *δι' οὖν τοῦτο καὶ καταλλαγὴν ἐλάβομεν* soll den ganzen Theil des Römerbriefs bis 5, 11 in sich enthalten und abschließen, während dieser Satz in dem Gedankenzusammenhang von V. 10 und 11 steht und hier die Stellung hat nachzuweisen, wie das Moment der selbstgewissen Freudigkeit in Gott doch wieder auf der die Errettung gewährleistenden Veröhnung, von welcher es durch das *οὐ μόνον ἀλλὰ καὶ* unterschieden war, durchaus basiert. Was aber die Hauptsache ist: jene Betonung des *εἶναι* beruht auf dem die ganze Abhandlung durchziehenden Grundsatz, daß, so oft es zweifelhaft sei, ob eine rückweisende Partikel und der Gedankenfortgang auf den Zusammenhang im Ganzen oder auf den zunächst vorhergehenden Vers bezogen werden solle, fast überall bei Paulus der letzteren Erklärungsweise sachlich der Vorzug zu geben sei. Ein höchst bedenklicher Grundsatz, der sich nur durch die briefliche Form zuweilen rechtfertigen ließe! In der That denkt und entwickelt so kein bedeutender Geist, und Paulus ist gewiß ein solcher! Der Grund zu dieser Betonung des *εἶναι* ist auch für Friske nur der, daß zur Erklärung des Zusammenhanges die Aufweisung eines Gegensatzes im Vorhergehenden nöthig ist, Friske aber mit Nothe diesen dort völlig vermisst. Ein solcher Gegensatz aber liegt sowohl in V. 1. 2, wie auch in V. 6. 8 ff. Dort steht der Preis der Rechtfertigung und des Friedens, des Gnadenstandes und der Hoffnungsfreudigkeit, welche dem christlichen Subject eignen, in deutlichem Gegensatz gegen den früheren Mangel; hier ist es, vermittelt durch den Hinblick auf die Heilswirkungen des Christenthums überhaupt, der Gegensatz zwischen dem Stand der Rechtfertigung, Erlösung, Veröhnung in Christo und dem vorhergehenden Zustand der Gebrechlichkeit, Sünde und Gottlosigkeit in der *ἀνομία* und der *ἐπιθυμία*. An diesen Gegensatz, den V. 1—11 beherrscht, schließt sich das *διὰ τοῦτο* wie der ganze Abschnitt V. 12—21 an, so daß das Vorchristliche nicht mehr blos als vor dem Christenthum liegend betrachtet wird, sondern als die Weltgeschichte von Adam bis Christus ausfüllend; und der Gegensatz von Sünde und Gehorsam, Tod und Leben (das erstere wie das letztere jedenfalls in ethisch-religiösem Sinn, worüber Röm. 6, 16 keinen Zweifel läßt), erscheint in großartiger weltgeschichtlicher Betrachtung verkörpert in den Anfangspunkten oder vielmehr den Anfangspersonlichkeiten einer zwiefachen Weltentwicklungswiese. So ergibt sich ein klarer Zusammenhang und ein sicherer Fortschritt. Daß aber Paulus so habe fortschreiten müssen, wird sich hier eben so wenig nachweisen lassen, wie das überhaupt bei Paulus nachgewiesen werden kann. Der Apostel scheint oft ganz bestimmte Gedankengänge als fertigen Besitz gehabt und sie den Briefen eingereiht zu haben, wo sie im Zusammenhang des Ganzen ihm am passendsten zu sein schienen, so z. B. 1. Kor. 13, so vielleicht auch die Grundgedanken von Röm. 5, 12—21.

In der Exposition des innern Fortschritts dieses Abschnitts zeigt der Verfasser seine eigentliche exegetische Kraft. Die Natur der Sache bringt es mit sich, daß wir darauf verzichten müssen, eine Uebersicht über die oft sehr feinen Ge-



danfengänge zu geben, wir müssen hierfür auf die Schrift selbst verweisen. Nur einige Ausstellungen seien uns gestattet. Der Verfasser befolgt die Methode, einen kürzeren Abschnitt in genauer Einzelregelle zu durchforschen und am Schluß desselben die gewonnenen Resultate paraphrastisch zusammenzufassen. Hier will es uns dünken, als resümirte die Paraphrase durchaus nicht immer nur gewonnene Resultate, sondern diene sehr wesentlich dazu, Härten abzu schleifen und Ueberflüssiges nachzubohlen; ohne diese Zusammenfassungen würde man ganz andere Anschauungen von der Erklärung mit hinwegnehmen.

Das in Bezug auf die Methode, mit derselben hängt ein Anderes eng zusammen. Man darf niemals hoffen, den Zusammenhang bei der Auslegung richtig zu erfassen, wenn man sich eilig in das Einzelne hineinarbeitet, ohne vorher das Ganze zu überblicken: das gilt im Allgemeinen, das gilt besonders für diesen Abschnitt, in dem sich für Paulus selbst Gesamtvergleichung und Einzelvergleichung scheidet. Die Gesamtvergleichung haben wir in R. 12, aufgefassen in dem Schlußsatz von R. 14 (vgl. S. 29), neu aufgenommen schon in R. 17, dann R. 18, besonders aber in R. 19, in genauer fast wörtlicher Rückkehr zu R. 12 in resümirendem Abschluß R. 21. Fricke polemisiert nun zwar auch gegen die Dieb'sche Disposition: 1) R. 12—14 de similitudine, 2) R. 15—17 de dissimilitudine, 3) R. 18—19 de utriusque comprehensione, 4) de ultimo legis Mosaicæ consilio (S. 27 ff.); aber im Wesentlichen überwindet er dieselbe doch nicht, wenn er auch über sie dadurch hinauszugehen sucht, daß er den Zweck des Ganzen in der Angabe der Ähnlichkeit zwischen Adam und Christus, der adamitischen und christlichen Zeit, und des Vorzuges der letzteren vor der ersteren findet. Und gerade hiergegen dürften sich noch erheblichere Bedenken erheben, da doch ganz klar der Sinn der ganzen Stelle die gegensätzliche Parallelisirung der Welt-epoche der Sünde und des Todes seit Adam her, der Gnade (resp. des Gnadenzeichens der Gerechtigkeit) und des Lebens von Christus her ist. Diese Parallelisirung beherrscht so entschieden den ganzen Abschnitt, daß von einer Zerlegung desselben in Theile, die dem Sinne nach coordinirt wären, nicht die Rede sein kann. Es handelt sich nur darum, den herrschenden Grundgedanken festzubalten und seine Durchführung zu verfolgen. Die gleichmäßige Durchführung jener in R. 12 begonnenen Parallelisirung wird nun aber durch zweierlei aufgehalten, erstens dadurch, daß Paulus nach R. 12 auf den Einwand reflectirt, der gegen 12<sup>b</sup> aus Röm. 4, 15, welche Stelle dem zuletzt in R. 12 Gesagten zu widersprechen scheint, erhoben werden konnte. („Wirklich war Sünde in der Welt bis zu, d. h. vor dem Gesetz, wenn sie freilich auch ohne Gesetz nicht angerechnet wird; eine solche Zurechnung der Sünde als *καρπία* im eigentlichen Sinn konnte ja vor dem Gesetze nicht geschehen, aber der Tod hat doch, wie R. 12 gesagt, geherrscht, wenn die vorhandene Sünde auch nicht *καρπία* wie bei Adam war.“) (Eine zweite Ablenkung erfolgt dadurch, daß sich bei der Einzelvergleichung der besonderen Momente dem Paulus die Incenninnität der Vergleichung des Höheren mit dem Niederen (R. 15), des seinem Wesen nach einander Entgegengesetzten (R. 16) aufdrängt. Wenn nun freilich auch die Ueberschwenglichkeit der freimachenden Gnade in Christo den Vergleich mit dem knechtenden Verderben von Adam her nicht dulden zu wollen scheint, so liegt doch hierin eben selbst der ursprünglich angelegte Vergleich R. 17. Und R. 18 braucht nur durch *ἀλλ' οὐκ* aus R. 17 den letzten Gedanken herauszunehmen, um zu der Parallelisirung zurückzukehren,

Das *αὐτὸν* zeigt also weder eine „Recapitulation des Ganzen noch eine Resumption“ an, sondern zunächst nur eine Folgerung aus B. 17. Die Parallelsirung B. 18 ist specieller als die B. 12, darum ruht sie auf der allgemeineren B. 19 (*γενεῇ*), die sich erst wieder mit der B. 12 gegebenen im Wesentlichen deckt. Wenn auch nicht den einzelnen Ausdrücken, so doch dem Sinne nach recapitulirt erst B. 21 das Ganze, zu der Vergleichung B. 12 zurückförend. Wir meinen also auch nicht mit Krücke (S. 36), daß Paulus mit B. 19 hätte aufhören können; B. 20 hat durch den Nückgang auf B. 14, B. 21 durch den Abschluß eine richtige Stellung.

Ueber den Zusammenhang von B. 12—14 hat Krücke eine von der unseren ganz verschiedene Anschauung. Da er nämlich das *ἥμαρτον* von selbstverschuldeten Thatünden versteht und das *ἐν ᾧ πάντες ἥμαρτον* erklärt: in fundamento (ethico) hoc, quod omnes ipsi quoque suametipsorum culpa peccaverunt, gewinnt er als scheinbaren Sinn, daß die Thatünden der Grund des leiblichen Todes sei. Wegen diesen Schein, gegen diesen Irrthum läßt Krücke B. 13 und 14 gerichtet sein; die Ausführung, kurz zusammengefaßt, ist diese „Die Grundlage der Allgemeinheit des Todes ist die Allgemeinheit der Thatünden, aber nichtsdestoweniger ist *αὐτὸν*, B. 12), d. h. durch Adam der Tod auf jener Grundlage zu Allen durchgedrungen, wie jetzt das Leben durch Christum auf Grund des Glaubens. Denn (B. 13) es gab zwar bis zur Gesetzgebung Sünde in der Welt, so daß Paulus mit Recht sagen kann *ἥμαρτον*, aber diese Sünde kann durchaus nicht die Herrschaft des Todes erklären, da ja — bei dem ethischen Wesen der Sünde und bei ihrem Zusammenhang mit der Freiheit — die Sünde nicht einmal angerechnet wird, ohne daß Sünde da ist; aber (B. 14) nichtsdestoweniger hat der Tod auch vor dem Gesetz geherrscht, also sterben wir um Adam's willen, wie wir leben um Christi willen!“ Diese in den Hauptsachen Meyer folgende Ausführung ist geistvoll, aber sie läßt Paulus auf Fragen antworten, die er nicht gestellt hat, seinen Gedankengang auf begrifflichen Unterscheidungen basiren, die nicht paulinisch sind. Mag man immer *ἥμαρτον* von Thatünden verstehen, von Thatünden in begrifflicher Unterscheidung von Erbsünde kann man es nicht lassen, darauf ruht aber der von Krücke aufgebaute Zusammenhang. Die Möglichkeit ferner der Erklärung des leiblichen Todes in seiner Allgemeinheit aus Thatünden ist ein Paulus völlig fernliegender Gedanke, mehr noch ein fernliegender Gedanke überhaupt. Und auf die Ursache des leiblichen Todes — das hätte eine das Alte Testament genügend berücksichtigende Entwikkelung des Begriffs *καρτερο* genauer zu begründen — reflectirt Paulus hier ebenso wenig wie 1 Cor. 15, 47 (Krücke: *Urget iste quidem locus mortis causam physicam, addit hic causam ethicam eamque in Adamo et in nobis*). Nach dem oben angegebenen Zusammenhang ist die Abfolge der paulinischen Gedanken einfach diese: Adam's Sünde und Todesverderben, Verbreitung dieser Sünde auf die mit Adam in natürlichem Zusammenhang Stehenden und in Folge dessen auch des Todes vermöge der Allgemeinheit der Verbreitung der thatfächlichen Sünde; Behauptung der thatfächlichen Sünde, Zeugnung der Sünde in der bestimmten Form der *παράβασις* oder des *παράπτωμα* vor dem Gesetz; die *ἀμαρτία* also nicht in der Form der *παράβασις* Adam's, aber trotzdem Herrschaft des Todesverderbens vermöge der doch factisch, wenn auch nicht in der bestimmten Gestalt von Adam her vorhandenen Sünde. Wie dagegen ist die Abfolge der Gedanken nach jener Fassung? „Adam's Sünde und leiblicher

Tod, in Folge dessen Verbreitung der Sünde und des Todes auf Adam's Nachkommen, Mittelglied hierfür die Thatünden der Einzelnen, jedoch diese Thatünden nicht Grund des Todes, sondern die Sünde Adam's." Als hinzukommen- des Glied steht dann noch dazwischen, daß die Thatünden nicht Grund des leiblichen Todes sein könne, da ja ohne Gesetz nicht einmal Zurechnung der Sünde eintrete; doch ist hierbei die eigentliche Folgerung, auf die es ankommt, völlig eingetragen, — um von der Eigenthümlichkeit jenes Schlusses noch abzusehen. Man steht ferner vor dem Widerspruch, daß man einerseits einen Zusammenhang zwischen der Sünde Adam's und der seiner Nachkommen setzt und daß man andererseits die Thatünden als etwas Fertiges neben jenem hat. Wenn aber schon Sünde da ist (zur Vermittelung der Sünde Adam's), was soll denn noch übertragen werden? Jeder Uebergang der Sünde von Adam auf die Nachkommen ist da ein Unding; das *ἡμῶν* ist also von der schon durch den Naturzusammenhang mit Adam bedingten Sünde zu verstehen. Und überseht man auch jenen Widerspruch, so ist man doch gezwungen, mit Meyer zuzugeben, daß Paulus hier eine *imputatio peccati Adamitici* in Bezug auf den physischen Tod der Nachkommen Adam's lehre; dieser Gedanke aber als ergetischer verurtheilt sich selbst, zumal für Fricke, der nach 1 Cor. 15, 47 den Menschen von Natur dem leiblichen Tode unterworfen denkt.

Fricke aber wird in jenen Widerspruch dadurch hineingetrieben, daß er den naturhaften Zusammenhang zwischen Adam's Sünde und Schuld und der seiner Nachkommen ebenso leugnet wie einen entsprechenden Zusammenhang zwischen der Gerechtigkeit Christi und der der Christen, der unzweifelhaft hier von Paulus gelehrt wird. Wie Fricke dort als Mittelglied die Thatünden eigener Verschuldung einschiebt, so hier als Mittelglied den Glauben. Er parallelisirt deshalb das *ἐν ᾧ πάντες ἥμαρτον* einem *ἐν ᾧ ὁ πιστεύουσιν*. durchdringt den ganzen Abschnitt mit dem Gedanken der *πίστις*, gewinnt die Stellvertretung als Aussage von Christo und läßt R. 12—21 von der Rechtfertigung reden. Davor, die *πίστις* als den alle Räthsel des Zusammenhangs lösenden Gedanken anzusehen, hätte doch der Umstand, daß die Worte *πίστις* und *πιστεύουσιν*. sonst bei Paulus so viel verwendet, hier nicht ein einziges Mal vorkommen, warnen sollen. Auch der Gedanke der Stellvertretung tritt nicht hervor. Und da hier doch Christus mit den Seinen in einer großartigen Gesamtbetrachtung zusammengeschaut wird unter dem Gesichtspunkt der Heilwirkung, die von Christus auf dieselben ausgegangen ist, so kann R. 12—21 nicht von einzelnen Momenten jener Heilwirkung, also weder von der Rechtfertigung noch von der Heiligung in dem bestimmten Sinn, den diese Begriffe in der Dogmatik angenommen haben, verstanden werden. Die unbefangene Betrachtung wird es nicht leugnen können, daß Paulus hier, wenn er einen natürlichen Zusammenhang zwischen Adam's Sünde und Tod und dem gleichen sittlichen Zustand seiner Nachkommen gerade trotz der Aufstellung der Zurechnung des sittlich Freien als Thatfache hinstellt und Adam gerade deswegen *τίτος τῶν πολλοῦ* nennt, ebenso einen naturhaften Zusammenhang zwischen Christus und denen, auf welche sich seine ethisch-religiösen Wirkungen erstrecken, lehrt. Mit anderen Worten: Paulus redet hier in einer der johanneischen verwandten Betrachtungsweise, aus der heraus er z. B. die von ihm Bekehrten seine Kinder nennen kann. Damit ist durchaus nicht gesagt, daß Paulus die Lebensgemeinschaft Christi mit den Seinen unter der Form des Naturprocesses

betrachtet; ist es ja doch gerade dem Paulus eigenthümlich, die Gesamtwirkung Christi in ihre ethischen Momente zu zerlegen, und diese ethische Betrachtung verleugnet Paulus auch an dieser Stelle nicht. Denn wenn das von Christus den Seinen Mitgetheilte die aus der Gnade folgende *ζωή* ist, so ist doch auch die *νάρκατος*, wie die *δικαιοσύνη* mit jener Lebensmittheilung identisch. Man muß eben in der Exegese wie in der Dogmatik bei der Betrachtung des von Christo mitgetheilten Heilslebens das Ganze und die einzelnen Momente der Mittheilung genau unterscheiden. Selbst wenn das Resultat der die Begriffe *δικαιοσύνη* und *δικαίωμα* mit ausgezeichnete Schärfe entwickelnden Schlußuntersuchung Fricke's als richtig anzuerkennen ist, daß *δικαίωμα* die reale justificatio Christi, die *δικαίωμα* B. 18 die justificatio forensis ist, so ist *δικαίωμα ζωής* doch noch ein weiterer Begriff; und selbst wenn man *δικαίωμα ζωής* nur von der Rechtfertigung verstehen wollte, so wäre damit Fricke's Schlußresultat (S. 46) nicht erwiesen. Denn die justificatio als forensis ist, wenn auch das rechtfertigende, doch nur ein Moment in der Gesamtheit der Heilswirkung, die von Christo auf die Seinen ausgeht. Diese aber enthält die Parallelisirung.

Die Beanstandungen, die wir ausgesprochen haben, dürfen jedoch nicht hindern, dieser Monographie Fricke's die gebührende Anerkennung zu zollen. Eine eregetische Arbeit wie diese ist mit Freuden zu begrüßen; denn sie ruht im Allgemeinen auf dem Boden gesunder hermeneutischer Principien.

Göttingen.

Repentent Lemme.

### Historische Theologie.

Dante's Matelda. Ein akademischer Vortrag von Wilhelm Preger München, Verlag der k. Akademie, 1873. 58. S. gr. 8.

Eine mit der größten Umsicht und Gründlichkeit geführte, ein ebenso sicheres als interessantes Resultat ergebende und mit vorzüglicher Klarheit und Anmuth zur Darstellung gebrachte historisch-kritische Untersuchung! Den Gegenstand derselben bildet jene Matelda, welche Dante durch das irdische Paradies geleitet, deren eigentliche Bedeutung aber bisher verkannt worden und deren historisches Vorbild man bis dahin gleichfalls nicht ausfindig zu machen wußte. Die ältern Ausleger des großen Dichters und auch neuere, wie unter andern Philalethes, haben in ihr die Freundin Gregor's VII., die berühmte Gräfin von Tuscan, gesehen und wollten in ihr -- der Beatrice, die, gleich der Maria des Evangeliums, das übersinnliche schauende Leben repräsentire, gerade entgegen -- eine Darstellung des wirkenden religiösen Lebens, eine Art von Martha also finden. Wie durchaus unrichtig nun diese Annahme sei, wird von unserm Verfasser aus der Dichtung selbst in der überzeugendsten Weise dargethan und nachgewiesen, daß beide zumal, Matelda wie nachmals Beatrice, dem Dichter die Vermittlerin übersinnlicher Offenbarungen seien. Matelda ist nur eben die Repräsentantin des Schauens im irdischen Paradiese, wo zwar auch schon Uebersinnliches, jedoch nur im Bild und Gleichniß, wahrgenommen wird, während im himmlischen Paradiese die übernatürliche Erkenntniß eine weichenhafte ist und das Wort unmittelbar das sich offenbarende Wesen der Dinge selbst bezeichnet. Nun kommt aber weiter in Frage, wo Dante das historische Vorbild zu seiner Matelda gefunden habe, und als dieses glaubte Rubin in seiner Schrift



„La Matelda di Dante. Graz 1860“ die Nonne des Benedictinerinnenklosters Helfta bei Gielesben, Mechtild von Hackeborn, annehmen zu dürfen. Neun Jahre später hat dagegen Gast-Morell das Werk einer andern, ältern Mechtild: „Das fließende Licht der Gottheit“, in Regensburg erscheinen lassen und dabei der Bemerkung sich nicht entschlagen können, daß Vieles in diesem Buche an Dante erinnere, weil er es jedoch nur in deutscher Sprache kannte, nicht für denkbar gehalten, daß es Dante' bei seiner Dichtung habe dienen können. Nun gelang es aber unserm Verfasser, in Basel eine lateinische Uebersetzung des gedachten Tractates mit Prolog und Bemerkungen zu entdecken, aus denen sich nachweisen läßt, daß die frühere Mechtild, nachdem sie die letzten 12 Jahre ihres Lebens gleichfalls im Kloster Helfta zugebracht, um 1277 gestorben und jene lateinische Uebersetzung von Heinrich von Halle, der das Amt eines Lectors in Rupin bekleidete, noch bei Lebzeiten der Verfasserin unternommen worden sei. So ist es denn keineswegs nöthig, mit Ed. Böhm (S. III der Jahrbücher der Dante-Gesellschaft) anzunehmen, daß der Einfluß des „fließenden Lichtes der Gottheit“ auf Dante erst durch das Buch der spätern Mechtild vermittelt worden sei; es läßt sich vielmehr sehr wohl denken, daß der Dichter jenen Tractat selbst in der lateinischen Uebersetzung vor sich gehabt habe. Bei genauer Vergleichung der Dante'schen Dichtung mit ebendiesem Tractate, wie sie von Preger (Seite 23 bis 48 seiner Abhandlung) unternommen worden, stellt sich dieß sogar völlig zweifellos heraus. Daß aber Dante die Arbeit der Mechtild wohl würdig habe finden können, sie zu seinem Werke zu benutzen, wird zur Genüge aus einer einzigen kurzen Stelle sich ergeben, die wir uns hier schließlich noch erlauben wollen mitzutheilen. „Hätte ich dich doch nie erkannt!“ — so klagt die Seele bei Mechtild in süßem Verdruß ihrer Kämmererin, der Minne, ihre Noth: — „Du hast mich gejagt, gefangen, gebunden und so tief verwundet, daß ich niemals werde geund.“ Aber die Minne antwortet: „Daß ich dich jagte, das lüstete mich; daß ich dich fing, das begehrte ich; daß ich dich band, deß freute ich mich. — Ich habe den allmächtigen Gott vom Himmel getrieben und ihn genommen sein menschlich Leben. — Wie möchtest du schnöder Wurm vor mir geneien?“ Von ihrer Sehnsucht getragen kommt die minnende Seele als ein Adler aus der Tiefe in die Höhe: Du jagest sehr in der Minne, ruft ihr der Herr zu: Sage, was bringest du mir, meine Königinne? „Herr, ich bringe dir mein Kleinod,“ antwortet sie, „das ist größer denn die Berge, breiter denn die Welt, tiefer als das Meer, höher denn die Wolken, schöner als die Sonne, mannigfaltiger als die Sterne.“ — Und wie heißet, so fragt der Herr weiter, dein Kleinod? „Herre, es heißet meines Herzens Lust. Die hab' ich der Welt entzogen, mir selbst vorbehalten und allen Creaturen verjagt. Nun kann ich sie nicht weiter tragen. Herre, wohin soll ich sie legen?“ Und der Herr spricht: Deines Herzens Lust sollst du nirgendß legen denn in mein göttlich Herze.

München.

Dr. Julius Hamburger.

Buddens redivivus oder Darstellung der kirchlichen Alterthümer der drei ersten christlichen Jahrhunderte, zusammengetragen aus den Schriften der Kirchenväter und Apologeten u. s. w., aus dem Lateinischen und Griechischen übersetzt von C. F. Hartmann,

Pastor zu Stolberg a. H. Stolberg und Leipzig, Heinzelmann  
1873. 8.

Schon der Titel dieses Buchs bedarf, zu Beseitigung bibliographischer und literarhistorischer Irrthümer, einer gründlichen Verichtigung. Im Jahr 1733 hat der Jenerer Theolog Johann Georg Walch aus dem Nachlaß seines im J. 1729 verstorbenen Schwiegervaters Johann Franz Buddeus eine Schrift herausgegeben unter dem Titel: *Compendium antiquitatum ecclesiasticarum ex scriptoribus apologeticis eorundemque commentatoribus compositum*, ed. J. G. Walch. Lipsiae 1733. 8. Verfasser derselben war nach der deutlichen Angabe Walch's nicht Buddeus, sondern *vir quidam*, *cujus licet nomen non sit traditum*, *eruditissimus tamen et harum literarum maxime peritus*; Buddeus hatte ihn zur Abfassung aufgefordert und ihm den Plan entworfen (*suasor non solum et auctor exstitit, sed etiam ejus compendii modum ac rationem praescripsit ipse*). Der wirkliche Verfasser, den Walch ohne Zweifel recht wohl kannte, aber nicht nennen wollte, ist wahrscheinlich Georg Spangenberg, der ältere, im Jahr 1698 gegeborene Bruder des Bräuerbischofs August Gottlieb Spangenberg. Er studirte um das Jahr 1720 in Jena Theologie, war wie sein Bruder mit Buddeus nahe befreundet und wurde von ihm zur literarischen Mitarbeit herangezogen. Daß derselbe später nicht blos die theologische Laufbahn mit einer politischen, sondern auch — als Kuririer'scher (Geheimerath) — sein evangelisches Bekenntniß mit dem katholischen vertauscht hat, könnte das Interesse dieser seiner archäologisch-patriistischen Jugendarbeit nur erhöhen, zumal wenn man weiß, wie dieser Geheimerath und Reichsfreiherr von Spangenberg auch nach seinem Uebertritt und nach seiner Standeserhöhung ein gläubiger evangelischer Christ bis zu seinem 1779 erfolgten Tode geblieben ist. Wer nun aber auch der eigentliche Verfasser des von J. G. Walch anonym herausgegebenen *Compendium antiquitatum etc.* gewesen sein mag: — soviel steht jedenfalls fest, daß Buddeus es nicht war und daß es eine höchst seltsame bibliographische Operation ist, eine solche, wenn auch für jene Zeit noch so aner kennenswerthe, theologische Schülerarbeit mit dem stolzen Namen eines Buddeus *redivivus* zu schmücken. Wenn Hase dereinst sein *Compendium der lutherischen Dogmatik* mit dem pikanten Titel eines *Hutterus redivivus* in die Welt einführte, so hatte das einen guten, unmißverständlichen Sinn. Der gelehrte Buddeus aber würde sich ohne Zweifel höchlichst dafür bedanken, daß er, dessen Gedächtniß ja in der Geschichte der evangelischen Kirche und Wissenschaft aufs ehrenvollste fortlebt, nach 140 Jahren in einem pseudonymen theologischen opusculum wie das vorliegende wieder aufleben soll. Auch mag dieses *Compendium antiquitatum* für jene Zeit ein ganz nützlichcs Werkchen gewesen sein, da die evangelische Theologie damals außer dem großen und bahnbrechenden Bingham'schen Werke, dessen lateinische Uebersetzung von Buddeus mit einer Vorrede eingeführt wurde (1722), noch so gut wie nichts über kirchliche Alterthümer besaß, und da gerade damals Buddeus mit dem Project eines griechen *Thesaurus antiquitatum ecclesiasticarum* sich trug, wozu offenbar auch diese Spangenberg'sche Arbeit eine Vorarbeit sein sollte, die aus den Apologeten und Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte sowie aus deren Commentatoren das archäologische Material kurz und einfach zusammenstellt unter dem üblichen Schema:

1) heilige Orte, 2) heilige Zeiten, 3) heilige Personen, 4) heilige Handlungen (Vorträge, Gebete, heiliges Mahl, Taufe, Begräbnißgebräuche). Wozu aber eine deutsche Uebersetzung jenes compendium jetzt noch dienen soll, nachdem doch die Forschung auf patristischem wie archäologischem Gebiet seit 140 Jahren nicht stillgestanden hat, und wozu vollends eine solche, an Mißverständnissen und an Druckfehlern überreiche Uebersetzung, — das ist uns freilich an diesem Pseudo-Buddens redivivus noch wunderlicher vorgekommen als der seltsame Titel.

Göttingen.

Wagenmann.

S. Gregorii papae cognomine Magni regulae pastoralis seu curae pastoralis liberex Benedictinorum recensione. Praemissa est vita S. Gregorii a Paulo Diacono conscripta Lipsiae, sumtibus E. Bredt. 1873. XXIV et 155 p. 8.

Es wäre ein recht dankenwerthes Unternehmen, wenn ein philologisch wie theologisch genugsam unterrichteter Mann sich daran machen wollte, die wichtigsten pastoralth theologischen Werke der patristischen Literatur — Ephraem's des Syrers tractatus de sacerdotio, Gregor's des Nazianzeners *λόγος περί αρετῆς*. (Chrysostomus' *περί ιερουργίας*, Ambrosius de officiis ministrorum, Gregor's von Rom regula pastoralis — und was etwa sonst noch bei den Vätern von German und Ignatius an bis herab auf Maximus den Bekenner und Johann von Damascus an pastoralth theologischen Winken und Anweisungen Schönes und Brauchbares sich findet, in einer Gesamtausgabe oder auch in einzelnen separaten Arbeiten zusammenzustellen zu einem patristisch-pastoralen Vademecum für angehende Theologen und Geistliche aller Bekenntnisse. Von einzelnen der genannten Schriften besitzen wir zwar schon brauchbare Handausgaben, wie besonders von Chrysostomus de sacerdotio, von Ambrosius de officiis, neuerdings auch von Gregor's oratio de fuga (ed. Alzog. Freiburg 1858 und 1869), und auch Gregor's des Großen regula pastoralis ist für den Gebrauch katholischer Kleriker mehrmals separat edirt, z. B. von Merz in Innsbruck 1845, von Westhoff in Münster 1846; Anderes aber ist erst aus den großen, für praktische Geistliche wie für Studirende schwer zugänglichen Väterausgaben und Sammlungen zusammenzuwühlen, und hier wie dort lassen die Texte in Bezug auf Correctheit und Verständniß noch Manches zu wünschen übrig, zumal gerade bei solchen Schriften die wie die Werke Gregor's im Mittelalter vielfach zu praktischen Gebrauch abgeschrieben wurden und daher auch vielfacher Verderbniß ausgeſetzt waren. — Zur Veranstaltung einer neuen Handausgabe der Pastoralregel Gregor's ist, wie uns die Vorrede mittheilt, Herr Gustav Leonhards, Stadtpfarrer zu Muehlen im Königreich Sachsen, veranlaßt worden durch seine Arbeiten auf dem Gebiet der christlichen Missionsgeschichte. Die Vorarbeiten für die sieben erschienene zweite Auflage seines Werks „Nacht und Morgen oder Missionsgeschichte der christlichen Kirche“ (Leipzig 1873) haben ihn zu Gregor dem Großen als dem Vater der angelsächsischen Kirche und so mittelbar zur Beschäftigung mit dessen regula pastoralis geführt. Eine neue Recension des Textes lag mehr in des Herausgebers Absicht, er hat sich lediglich an die Benedictiner-Ausgabe von 1705 angeschlossen und damit einige ältere Editionen, insbesondere

die Maaler von 1564 vergleichen; nicht einmal der neue verbesserte Abdruck der Benedictiner-Ausgabe durch J. B. Galluccioli, Venedig 1769, scheint ihm bekannt geworden zu sein. Aber auch der Abdruck des Textes der Mauriner-Ausgabe ist nicht ganz correct. Außer den auf der letzten Seite angegebenen corrigenda sind uns bei flüchtiger Durchsicht noch manche aufgestoßen, z. B. S. VI. die falsche Schreibart Cassinensis statt Casinensis, S. VII Ildelphontis Tolodani statt Ildelfonsi Toletani, S. XXI und S. 11 ist die Capitelüberschrift zu cap. VIII. beidemal falsch, S. 73 wird zweimal statt anguli gesetzt angeli. ein ganz sinnstörender Irrthum, und ebendasselbst sind einige zum Verständniß des Textes unentbehrliche Worte (duplex quippe semper est in angulis paries) ausgelassen; S. 4, Z. 3, ist statt qua zu lesen quae, S. 13 Z. 3 statt cogitationem cogitationum &c. An einigen Stellen bedarf auch die Interpunction der Nachbesserung zur Erleichterung des Verständnisses, z. B. S. 3, S. 12, S. 20.

Doch sind diese Ausstellungen von keiner großen Bedeutung und sollen uns nicht abhalten, diese neue Textausgabe allen denen zu empfehlen, die mit dem Hirtenbuch des großen Gregor sich bekannt machen wollen; weil und obgleich von einem römischen Papst verfaßt, verdient dasselbe doppelt, von jedem evangelischen Theologen gelesen und beherzigt zu werden, denn es ist in der That, wie eine mittelalterliche Synode es nennt, ein *speculum*, in quo se debet unusquisque assidue considerare.

Göttingen.

Wagenmann.

### Systematische Theologie.

L. Fr. Strauß' alter und neuer Glaube und seine literarischen Ergebnisse. Zwei historische Abhandlungen von Dr. V. W. C. Rauwenhoff, Prof. an der Universität Leiden, und Dr. Fr. Rippold, Prof. an der Universität Bern. Leipzig, Richter und Harrassowitz, Leiden, S. C. van Doesburgh, 1873. 247 S.

Wie schnell die Menschheit dermalen lebt, davon könnte auch dies als Beweis dienen, daß wir, noch ehe es in diesen Blättern zu einer Besprechung des Strauß'schen Werkes selber gekommen ist, schon eine Sammlung von Schriften und Aufsätzen anzuzeigen haben, die dasselbe kritisiren. Es scheint uns dies jedoch auch dem Sachverhalt nicht unangemessen zu sein. Denn von theologischem Standpunkt aus ist, wenn einmal alles Christentum, alle Religion bis auf die allerletzte Spur in die absolute Negation hinabgerissen werden, eine Discussion gar nicht mehr möglich; wo man einmal so einander gegenübersteht, daß jede These, die der Eine aufstellt, jeder Begriff, mit dem er operirt, jedes Axiom, von dem er ausgeht, sofort vom Andern schlechtbin verneint wird, da ist jeder wissenschaftliche Verkehr — und den soll ja doch jede Anzeige eines neuen Werkes eigentlich zwischen dem Verfasser und dem Beurtheiler vorstellen — zur Unmöglichkeit gemacht. Dafür aber ist es für uns von desto höherem Interesse, zu beobachten, wie ein Werk solcher Art, das dem Vernehmen nach die Mehrzahl seiner vielen Tausende von Abnehmern unter Nichttheologen jeden Standes und jeder Bildungstufe gefunden hat, gerade in der theologischen, überhaupt in der wissenschaftlichen Welt gewirkt hat. Und am aufmerksamsten blicken wir nach derjeni-



gen Regionen der gegenwärtigen Theologie, in welcher man die alten trübsamen Begriffe von Offenbarung, Inspiration u. s. w. ebenso wenig festhält als Strauß, wie alte für die Kritik, für den Fortschritt der Wissenschaft eine ebenso unbeschränkte Freiheit gefordert wird, als es seinerseits geschieht. Dort muß sich's zeigen, ob wirklich, wie behauptet wird in dieser freien Theologie noch ein positiver religiöser Gehalt vorhanden ist, ob also auch, wenn von dieser Seite so eifrig nach neuen kirchlichen Organisationen gestrebt wird, wirklich noch etwas da ist oder gewollt wird, was einer Kirche als Glaubensfundament und als Band religiöser Gemeinschaft dienen kann. Zu dieser Hoffnung darf uns doch wohl die Wahrnehmung ermuntern, daß gerade von dieser Seite ein sehr energischer Widerspruch gegen Strauß erhoben wird; es ist hauptsächlich erstens die Leichtgläubigkeit, mit welcher dieser scharfe Geist die Hypothesen des Materialismus für ausgemachte Wahrheiten hinnimmt, was jenen Widerspruch hervorruft, und zweitens die Herzlosigkeit, womit derselbe eine Weisheit predigt, die einer kleinen Zahl Bevorzugter darum willkommen ist, weil sie sie von jeder Störung und Beengung des durch Dichter und Musiker verfeinerten Lebensgenusses befreit, während sie die Massen, die sie durch ihre grauenhafte Trostlosigkeit zur Empörung und jeglichem Arel verinnerlicht treibt, durch Polizei, Militär und Todesstrafe davon abzubalten rath, daß sie den Lebensgenuß jener Auserwählten stören. Mit diesem zwiefachen Widerspruch ist zwar noch nichts von dem gesagt, was das Christenthum als positive Wahrheit verkündet; aber die entschiedene Ablehnung des Materialismus hat zu ihrer positiven Aehrseite doch (wie in der vorliegenden Schrift S. 81 gesagt wird) die Anerkennung des Mysteriorums; wo aber Mysteriorum ist, da ist Glaube; und in der Verurtheilung jener Herzlosigkeit pulst eine Liebe, die, wie sie rein und lauter ist, immer und überall einen Auknüpfungspunct für Christenthum und christliche Gemeinschaft bildet. Wie früh oder wie spät von diesen einfachen Principien aus die beiden, eine biblisch-kirchliche Theologie und die moderne kritische Theologie, auf ihren so weit auseinandergehenden Wegen doch noch zusammengeführt werden zum Segen für beide, das wissen wir so wenig, als es irgend Jemand weiß; aber die hier gesammelten Urtheile von freisinnigen Männern der verschiedensten Art berechtigen uns, aufs Neue Muth zu fassen zu jener tröstlichen Hoffnung.

Die erste uns hier vorgesehrte Schrift hat einen holländischen Theologen zum Autor, welchen den deutschen Collegcn näher gebracht zu haben, ein höchst dankenwerthes Verdienst des Hrn. Dr. Nippold ist, der sich S. 131—136 über die Bedeutung und anderweitigen Leistungen des Mannes in einer Art Nachwort ausspricht. Wir können uns nach den oben vorausgeschickten Bemerkungen darauf beschränken, von ihm wie von den übrigen in dieser Schrift versammelten Auctoren referirend nur Solches herauszubeben, was zur Charakterisirung ihrer Polemik gegen Strauß dienen mag. Dr. Rauwenhaff, der sich S. 5 unverbolen als Einen von denjenigen bekennt, die „nicht erst seit heute oder gestern alles kirchliche viel mehr für ein Hinderniß als für ein Aülsmittel des gesunden religiösen Lebens angesehen haben“, erinnert zuerst daran, wie im Jahr 1839 Strauß noch von Christen gesprochen habe „als dem wöchsten, was wir in religiöser Beziehung kennen und zu denken vermögen, als demjenigen, ohne dessen Gegenwart im Gemüthe keine vollkommene Krömmigkeit möglich sei“, und fügt hinzu: „Darin man nicht erwarten, daß derselbe Mann jetzt, nachdem die Zeit die Wunden ge-

heilt hat, die ihm damals durch kirchliches Vorurtheil geschlagen wurden, jetzt, wo er beim Rückblick auf seine lange ehrenvolle literarische Laufbahn eine Stimme zu vernehmen meine: thue Rechnung von deinem Haushalt, denn du wirst hinfort nicht lange mehr Haushalter sein — um so viel mehr das Bleibende in dem Vergänglichen werde aufzusuchen bemüht sein?“ Mit diesen Gedanken habe er das Buch zur Hand genommen, — aber selten sei er durch ein Buch so getäuscht worden. Er wolle aber nicht eine Widerlegung schreiben, die ein viel größeres Buch erfordern würde, um die bekämpfte Vorstellung durch eine bessere zu ersetzen, sondern er beschränke sich auf den Nachweis, daß die Folgerungen des Schriftstellers nicht stichhaltig seien; es genüge vorläufig, wenn man Strauß' Leser überzeugen könne, daß sein Wort wahrlich noch nicht als das letzte Wort in dieser Sache betrachtet zu werden brauche (S. 12). Strauß' thut dem Christenthum (S. 15) ichen damit Unrecht, daß er in derselben unhistorischen Weise, die er früher den alten Aufklärern zum Vorwurf gemacht, das Christenthum mit der zeitlichen Form identificirt, die es in längst vergangenen Jahrhunderten durchlaufen; wenn man, sagt der Verfasser, die Frage: sind wir noch Christen? in diesem Sinn stelle, so habe das ebenso wenig Sinn, als wenn man frage: sind wir noch Germanen? S. 28 schließt er mit der allerdings sehr naheliegenden andern Frage: „haben wir hier eine ernste wissenschaftliche Untersuchung vor uns oder ein Stück schlechter Advocatenkünste?“ Daß die ganze Erörterung nicht von lauterer Wahrheitsliebe geleitet ist, wird weiter damit gezeigt, daß S. 30 ff. eine Reihe von Fragen an Strauß gerichtet werden, die beweisen, wie Vieles und Großes, wie viel bleibende Wahrheit in dem Geschichts- und Lebensbilde Jesu, das auch die schärfste Kritik noch anerkennt, von ihm ganz auffallend ignoriert wird, wie sehr also (S. 33) seine Erörterungen ex animo irato entsprungen seien. — Die dritte von den vier Fragen, die gleichsam die Disposition des Strauß'schen Buches vorstellen: Wie begreifen wir die Welt? — „eine stolze Frage“ (S. 39) — mache den Eindruck, der Verfasser sei mit seinem Weltssystem vollkommen fertig und im Reinen. „Der Gedanke, doch nur als Dilettant in der Naturwissenschaft mitzusprechen, hindert ihn nicht“; gerade vor solchem Dilettantenwahn aber (S. 41) hätte sich ein Mann wie Strauß doch zu allermeist in Acht nehmen sollen. Es wird ihm nachdrücklich vorgehalten, wie ganz anders gerade die tüchtigsten Fachmänner über die Grenzen urtheilen, über welche hinaus die Naturwissenschaft schlechtbin nichts mehr wisse, wo die philosophische Weltbetrachtung beginne. Wie leichtweg Strauß den Unterschied zwischen Mensch und Thier verwische, wird durch näheres Eingehen auf das menschliche Sprachvermögen bündig dargethan, dabei aber auch nicht übersehen, daß Strauß wie unwillkürlich doch selbst wieder in Inconsequenz ver falle. (S. 69: „Strauß belehrt uns: die Welt ist uns nicht mehr angelegt von einer höchsten Vernunft, aber angelegt auf die höchste Vernunft. Angelegt, von wem?... Es ist doch schwerlich der Begriff: angelegt auf etwas, festzuhalten, ohne dabei unmittelbar an Jemand zu denken, der es darauf angelegt hat. Strauß hat hier, wie dies ihm öfters begegnet, bei einer Weltanschauung, die nicht die seine ist, eine Anleihe gemacht. Für ihn ist die Welt ein großer Braukessel, woraus mit vielem Anderen auch das zum Vorschein gekommen ist, was Menschen Vernunft nennen.“) Dieselbe Inconsequenz wird ihm S. 100 schuld gegeben, wo das jämmerlich magere Resultat der Strauß'schen Moral zur Sprache kommt: „Vergiß keinen Augenblick, so lautet das neue Moralprincip, daß du

Mensch und kein bloßes Naturwesen bist. Das verstehe ich nicht. Das ganze Buch von Strauß scheint mir zuzurufen: vergiß keinen Augenblick, daß du als Mensch lediglich ein bloßes Naturwesen bist.“ Und schon S. 86 wird, nachdem erinnert wurde, daß, wie die dichterische, so auch die religiöse Begeisterung und Productivität nicht zu jeder Zeit gleich groß sei, aber auch in Zeiten, wo andere Interessen vorherrschen, wo z. B. durch Wissenschaft und Leben eine Masse neuen Stoffes ins Bewußtsein eindringe, darum weder Religion noch Poesie aufhöre und für immer abgethan sei, treffend gesagt: „Es gibt keinen einzigen Grund, warum nicht auch wir einen neuen Zug des Geistes zum Idealen hin bei dem Volke sollten erwarten dürfen. Und vielleicht möchte dazu der Umstand beitragen können, daß es aus solchen Schriften wie dieser von Strauß mehr und mehr offenbar würde, zu welcher Weltanschauung man kommt, wenn man, wie er, von jeder Religion Abstand nimmt.“ — Auf die praktischen Consequenzen im Staatsleben ist schon oben hingewiesen; S. 113 lesen wir: „Es ist, als ob Strauß das Interesse der Ordnung mehr setze, als das der Entwicklung; wir sehen darin die unwillkürliche Offenbarung eines Mangels an Vertrauen auf die Macht des Eittlichen in der Menschheit. Darum ist in seinen Plänen nichts Reformatorisches, sondern plaidirt er immer für Polizei und Justiz.“ Und S. 118: „Ich sehe nicht ein, wie für den Deutschen irgend eine andere praktische Anwendung zu machen ist als die, aus der Kirche wegzulaufen und sich vor allen gefährlichen Subjecten unter dem Mantel des Reichskanzlers zu verstecken.“ Ganz begreiflich; neues Vertrauen auf die Macht des Eittlichen in der Menschheit lernt man nicht bei Darwin oder Molechott; es ist ein Glaube, und wer dem Christentum deshalb Valet sagt, weil er Alles, was Glaube ist, verachtet, der muß schlechterdings jenem Pessimismus — dem Maximum der Inhumanität — verfallen. — Nur noch vom Schluß der ganzen Gegenschrift sei hier ein Wort beigelegt (S. 127): „Die Denkart von Strauß ist eine Macht, die durch kein Anathema und keine Kritik überwunden wird. Die einzige Macht, wovor sie weichen wird, ist die einer Religion, die, ohne irgend welchen Eingriff in die Rechte der Wissenschaft zu machen und ohne irgend welche Störung in die natürliche Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens zu bringen, das ganze menschliche Dasein heiligend und befelegend durchdringt.“ Der Verfasser ruft insbesondere auch die Laien auf, denn das Suchen dieser Religion sei ebenso gut ihre Sache als die der Theologen. Daß wir eine neue Religion suchen müßten, weil die alte, das Christentum, sich überlebt hätte und unbrauchbar geworden wäre, das ist, nach den Aeußerungen des Verfassers in den ersten Capiteln, unmöglich seine Meinung. Hier aber fikt eben der Knoten, hier liegt die Aufgabe, das Christentum, ohne es in seinem Wesen zu verletzen oder zu entleeren, mit den realen Mächten der Zeit wie mit der Wissenschaft in lebendige Wechselbeziehung, in Einklang zu setzen; das aber ist eine Arbeit, die nicht an einem Tage und noch weniger in der Recension eines antichristlichen Manifestes vollführt werden kann.

Was sofort die zunächst folgenden Bemerkungen des Herrn Dr. Nippold betrifft, so nimmt er S. 137 für Strauß jedenfalls das Prädicat des christlichen Mannes in Anspruch. Wir widersprechen dem nicht, legen aber um so mehr Gewicht darauf, daß gleich auf der folgenden Seite eine Aeußerung von Philippson zustimmend beigezogen wird, welcher sagt: „Dies sind Eigenschaften, welche die Aussagen eines solchen Mannes bei denen, die nicht tiefer schauen, die den Gegen-



Hand nicht scharfer zu prüfen vermögen, sehr unterstufen, und leicht verwechseln diese das Gepräge der Wahrheit mit dem der Wahrhaftigkeit.“ So ist's; man kann subjectiv sehr wahrhaft, aufrichtig, rückhalts- und rücksichtlos sein und dennoch die Wahrheit misskennen und bekämpfen. Aber dagegen müssen wir uns andererseits doch verwahren, daß nach S. 137 wenigstens der Schein entsteht, als ob Alles, was Strauß gegenüberstand, lauter Muckertum gewesen wäre und bei den Männern der Kirche die Ehrlichkeit sich nirgends fände. So stand und steht es doch wahrhaftig nicht allgemein, daß „der Geruch der Gläubigkeit der beste Weg wäre, um weltliche Carrière zu machen“; hat es immerhin Zeiten und Orte gegeben, wo nur wer etwa Hengstenberg's Karbe trug, eine persona grata war, so haben darunter keineswegs nur Männer wie Strauß, sondern sehr positiv gläubige, kirchliche Männer ebenso sehr gelitten. Doch das nur beiläufig. Wir verzichten hier selbstverständlich darauf, alle die einzelnen Stimmen auch nur namhaft zu machen, die Rippold sammelt; es genügt, promiscue Einzelnes herauszuheben, was für die oben bezeichneten allgemeinen Gesichtspunkte von Interesse sein dürfte.

S. 143 wird an ein Wort Alexander v. Humboldt's erinnert, der einst die Strauß'sche Glaubenslehre mit folgender Aeußerung an Barmhagen zurücksandte, der also ohne Zweifel auch über das neueste Werk nicht anders würde geurtheilt haben: „Was mir an Strauß gar nicht gefallen hat, ist der naturhistorische Leichtsin, mit dem er in Entstehung des Organischen aus dem Unorganischen, ja in Bildung des Menschen aus chaldäischen Urschlamm keine Schwierigkeit findet.“ Von Ulrich wird S. 150 der Ausspruch beigebracht: „Wir glauben zur Genüge gezeigt zu haben, daß diese neue Philosophie keine Philosophie, weil die durchgeführte Verleugnung aller Logik ist.“ Und S. 152: „So lange es dem Chemiker nicht gelingt, in seinem Laboratorium ein Lebewesen, einen Organismus auch nur der allerniedrigsten Art, aus rein unorganischen Stoffen zu erzeugen, wird es nicht gelingen, weder den Unterschied zwischen einem Organismus und einer bloßen chemischen Stoffverbindung noch den Unterschied zwischen einem lebendigen Wesen und einer complicirten Maschine aus der Welt zu schaffen. So lange wird wenigstens Jeder, der nicht das Denkgesetz der Causalität heute anerkennt und morgen verleugnet, an jenem Unterschied festhalten.“ Wir meinen zwar uns dunkel zu erinnern, daß man sich gerühmt habe, auf chemischem Wege wenigstens ein organisches Product — den Urin glücklich darstellen zu können; in der That, ein herrlicher Anfang des exacten Beweises für die neue Weltanschauung! — Von Zarucke wird hier folgendes Urtheil registrirt (S. 156): „Die Art, wie Strauß mit der Person Jesu verfährt, läßt Alles, was er bisher von dem Ernst des Historikers sich bewahrt, vermissen. Bei geschichtlichen Persönlichkeiten pflegt man doch sonst nicht bloß nach ihrer zeitgeschichtlich und volksthümlich beschränkten Erscheinung zu fragen, sondern vor Allem nach dem idealen Kern ihres Wesens, nach der schöpferischen That, die auf Rechnung des Individuums kommt und die uns allein den eigenthümlichen Werth derselben erschließt. Statt aber die religiöse und sittliche Genialität Jesu zu würdigen und daraus die von dieser Persönlichkeit ausgegangene geistige Macht zu erklären, fragt Strauß vor Allem nach den Ansichten Jesu über Gelderwerb, Kunst und Wissenschaft, Staat und bürgerliches Leben und rinder, daß er nach allen diesen Beziehungen hin für den modernen Culturmenschen kein Führer sein kann. Dabei paßirt's dem Kritiker



gelegentlich, daß er die wirklichen Anschauungen Jesu, z. B. über Ehe und Ehescheidung, geradezu auf den Kopf stellt." — Von Alfred Dove wird das Resultat seiner Entgegnungen (S. 160) in den Satz gefaßt: „Historisch gestellt kann die Frage nach unserm Christenthum nur bedeuten: Reicht die von Jesu ausgehende religiöse Bewegung noch mit so wesentlichen Consequenzen in unsere Welt- und Lebensanschauung hinein, daß es einen Sinn hat, unsere eigenen religiösen Grundsätze an seinen Namen anzuknüpfen? Kein Mensch wird uns verbieten wollen, auf eine solche Frage Ja zu sagen.“ Daß dieses Ja noch keineswegs identisch ist mit dem kirchlichen Gredo, wissen wir sehr wohl; aber ebenso gewiß ist uns, daß von jenem zu diesem ein Weg muß zu finden sein; dem Strauß'schen Nein gegenüber ist jenes Ja doch immer noch ein christliches. — Von einer Kritik, die am wenigsten gegen Strauß einzuwenden hat (in den Blättern für lit. Unterhaltung) ist wenigstens ein Wort, das sich hören läßt, anzuführen, S. 169, daß nämlich, während Schopenhauer immer noch sagen könne, er habe seine Religion so gut wie seine Gegner, Strauß dagegen den Nachweis schuldig geblieben sei, wie sich seine Auffassung zu den Grausamkeiten stelle, welche die Gesehmäßigkeit des Alts gegen das Leben der Einzelnen ausübe. Versteckt liegt darin derselbe Vorwurf der Herzlosigkeit, den wir schon oben vernahmen. — Von Bacmeister sei (S. 181) die Aeußerung erwähnt, es sei doch ein merkwürdiger Widerspruch, daß Strauß nichts Tieferes weder Leben noch Kunst noch Staat ohne Mysterium sein lasse und dies allein von dem Gebiet, wo es vor Allem gilt, nicht gelten lassen wolle, von der Religion. Weiterhin zeigt derselbe, welch ein leeres Gerede, ein Umding es sei, wenn Strauß, um doch noch etwas wie Religion vorzuweisen, von einer Pietät gegen das Universum rede. Gewiß: wer dem Universum gegenüber etwas wie Pietät, wie Liebe und Dank empfindet, der setzt damit unwillkürlich, auch wenn er es leugnen möchte, eine im Universum ihm offenbar werdende persönliche Macht, der er huldigt, gerade wie in dem oben citirten Satze, die Welt sei angelegt auf die höchste Vernunft, das Passivum schlechterdings ein Activum voraussetzt, auch wenn man sich vor diesem gewaltsam die Augen zuhält.

Nach Lesung aller dieser, mit ebenso fleißiger wie kundiger Hand gesammelten Erklärungen — wir möchten fast sagen: Zeugnisse, wenn nicht dieser Name nachgerade etwas anrüchig geworden wäre — kann man allerdings den Eindruck in der Weise formuliren, wie Wilhelm Vang in den preussischen Jahrbüchern gesagt hat (S. 216): „Auf manchen wird dies Buch von Strauß die Wirkung haben, daß in ihm etwas reagirt gegen diese Art, das Christenthum zu behandeln, und daß er sich erinnert an die geheimen Räden, die ihn selber noch mit dem Christenthum verbinden.“ Dann aber wird's immerhin darauf ankommen, ob er an diesem Räden sich wieder inniger ziehen läßt — dem Zug des Vaters zum Sohne folgt — oder ob er im Grimm diese Räden vollends zerreißt. Möglich ist Beides.

Lübingen.

Palmer.

Die christliche Sittenlehre. Deductive Entwicklung der Gesetze christlichen Heilslebens im Organismus der Menschheit. Von Alexander von Dettingen, Dr. und ordentlichem Professor der Theo-

logie in Dorpat. Erste Hälfte: Allgemeine Grundlegung. Erlangen, A. Deichert. XXVI und 388 S.

Es ist dies die erste Hälfte des zweiten Theils der Socialethik, deren erster Theil in diesen Blättern schon früher (Bd. XIV. 1869. S. 372 ff. Bd. XV. 1870. S. 391 ff.) angezeigt worden ist. Der im ersten Theil enthaltenen Moralistik folgt nun das Moralsystem; während dort nach inductiver Methode Thatfachen gesammelt und daraus allgemeine Gesetze abgeleitet wurden, wird jetzt, wie schon der Titel ankündigt, deductiv verfahren; selbstverständlich ist dabei in Aussicht genommen, daß die Resultate im Einklang stehen werden. Vom zweiten, systematischen Theile liegt aber, wie bemerkt, bis jetzt nur die erste Hälfte vor; sie soll, wie ebenfalls der Titel sagt, nur erst die allgemeine Grundlegung enthalten, worauf in der zweiten Hälfte die specielle Ausführung folgen soll. Die Einteilungsweise der Ethik in einen allgemeinen und einen besondern Theil begegnet uns also auch hier wieder, jedoch in anderem Sinn, als dieselbe früher häufig vorkam, auch in anderem, als noch Martensen sie angewendet hat. Was der Herr Verfasser mit dieser Theilung beabsichtigt, erfahren wir am deutlichsten (wenn auch etwas spät) S. 376, nachdem er von den Vorgängern gesagt hatte, es sei die Unterscheidung zwischen Allgemeinem und Besonderem auf diesem Gebiete, dem Organismus des sittlichen Geisteslebens, eine nichtsagende, der sogenannte „allgemeine Theil“ etwas Nebuloses. Hier dagegen „liegt nicht ein Stück des Systems vor, sondern nur eine durch den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft und der Zeitbildung für die Rechtfertigung einer social-ethischen Disciplin nothwendig gewordene propädeutische Substruction“; man könnte, wird hinzugefügt, dieselbe mit den Prolegomenen zur Dogmatik in Parallele stellen. Das Recht, solch eine Apologie für die neue Behandlungsweise der Ethik, solch einen Nachweis, wie sich unter dem neuen social-ethischen Gesichtspunkt das Ganze zu ordnen habe, dem System selbst voranzuschicken, kann und soll dem Verfasser nicht bestritten werden; ob es aber schlechtthin nothwendig war, durch diese Zerlegung das Ganze noch voluminöser zu machen, möchten wir, bevor die andere Hälfte ans Licht getreten ist, nicht entscheiden; hier und da schien uns in dieser ersten doch schon ziemlich Vieles gesagt, was eigentlich schon dem System, nicht der „propädeutischen Substruction“ angehört, d. h. was gar nicht zwischen beide vertheilt werden kann, wie wir auch gestehen müssen, daß uns für eine bloße „Grundlegung“ manchmal der Ton etwas zu rhetorisch klingt, vielleicht gerade, weil nach S. 43 der Verfasser befürchtete, dieser Band möchte zu sehr einem Skelett ähnlich erscheinen.

Sehen wir vorerst von alle dem ab, was mit dem neuen social-ethischen Princip zusammenhängt, so nimmt der Verfasser folgenden Gang. In einem ersten Buch wird der Inhalt christlicher Moral bestimmt, — das Sittliche im formalen und materialen Sinn, letzteres als sittliches Ideal, dem dann die empirische Wirklichkeit, das Böse, gegenübergestellt wird, um in einem letzten Capitel die Wiederherstellung wahrer Sittlichkeit, oder das christlich Gute zu entwickeln. Dies ist im Wesentlichen diejenige Behandlung der Ethik, die auch Referent von jeher als die einzig richtige erkannt und befolgt hat. Daß der Verfasser S. 157 gegen den von G. R. Schmid gebrauchten Ausdruck: „das christlich Gute“, polemisiert als mißverständlich, ist nicht recht erklärlich, da er doch hernach

selbst diesen Ausdruck gebraucht. Wichtiger jedoch ist die Frage, wie er das Gute selber definirt. S. 168 lesen wir: „Das Gute ist nur als Heilsleben in Christo dem Christen denkbar“, und so wird denn auch als Object der Sittenlehre angegeben „das Heilsleben, wie es, aus dem Glauben geboren, in der Liebe sich bewegend und in der Hoffnung zum ewigen Vollendungsziel reisend als freier Gehorsam gegen das Gottesgesetz innerlich im Kampf mit der Sünde des alten Menschen sich entwickelt“. Der Unterschied zwischen dem Religiösen und dem Sittlichen, der hierin gleichmäßig wie der Zusammenhang zwischen Beidem angedeutet ist, wird noch anderweitig in mannigfacher Weise genauer bestimmt. Zuvörderst aber interessirt uns die Frage, wie der Herr Verfasser das Sittlich-Gute principiell definirt. Die Unterscheidung desselben vom Recht (S. 97) und vom (ästhetisch) Schönen (S. 84 f.), ebenso die Abgrenzung gegenüber der logisch-wissenschaftlichen Thätigkeit (S. 86) ist einleuchtend, obwohl wir in Betreff des Schönen auch darüber etwas zu vernehmen wünschten, warum doch selbst das Neue Testament auch das Sittlich-Gute in bekannten Zusammenhängen als *τὸ καλόν* bezeichnet, und obwohl wir das Recht nicht so schlechthin (wie z. B. S. 124) als das durch Zwang herzustellende Gute auffassen können, während das S. 97 gegen Hegel Gesagte ganz zutreffend ist. Unter den mancherlei Erläuterungen, die jenen ethischen Grundbegriff bestimmen sollen, scheint uns die bündigste Erklärung die S. 10. gegebene: Das Gute ist das Product der Einigung von Gesetzmäßigkeit und Freiheit. Das ist richtig, aber genügend nur, sobald ich weiß, welchem Gesetze gemäß sich die Freiheit selber bestimmt, oder welchen Inhalt das Gesetz hat, zu dem sie sich zustimmend verhält. Hülfe ich mir damit, daß es das Gesetz Gottes ist (oder wie S. 241 nach einer andern Seite hin in Bezug auf den Begriff des Gutes gesagt wird: „gut ist = ein gottgeschaffenes Moment des Seins“): so gerathe ich in den alten Sirkel: was ist gut? was Gott geboten hat; was hat Gott geboten und warum hat er's geboten? was und weil es gut ist. Gerade die Ausführungen des Verfassers haben den Unterzeichneten aufs Neue in der Ueberzeugung bekräftigt, daß das Sittlich-Gute principiell gar nicht in Gestalt einer Definition bestimmt werden kann, sondern die Einheit mehrerer einander immerhin verwandten, aber wesentlich doch zu unterscheidenden Grundideen ist, worin ich wenigstens in formeller Hinsicht mit der Auffassung des Sittlichen bei Herbart zusammentreffe und was ich mit der im Vorbeigehen gemachten Bemerkung S. 384 keineswegs für abgethan achte. Namentlich halte ich es für unrichtig, das Recht im ethischen Sinn, die Gerechtigkeit als Tugend aus der Liebe abzuleiten; es gibt ein Rechtthun ohne allen Zwang (vergl. S. 124), das dennoch nicht die Liebe, sondern die absolute Achtung vor der ewigen Rechtsordnung zum Motiv hat; die Liebe, wer auch ihr Object sein mag, Gott oder Menschen, ist immer eine Zuneigung von Person zu Person; die Gerechtigkeit sieht nicht die Person, sondern die Sache an. Dagegen sind wir vollkommen einverstanden mit dem, was der Verfasser S. 257 über die Anwendung der Kategorien Gut, Pflicht und Tugend sagt, daß dieselben, namentlich die beiden letzteren, auch aus der christlichen Ethik nicht etwa deswegen wegzumweisen seien, weil sie aus der außerbiblischen, antiken Ethik stammen, aber (S. 263 f.) daß man sie nicht als Momente der Eintheilung für die Ethik des Christenthums brauchen könne, weil, was namentlich gegen Nothe nachdrücklich betont werden muß, der Inhalt von Pflicht und Tugend vollkommen derselbe ist, und der Unterschied nur darin besteht, daß, was

jene als ein Sollen ausdrückt, in dieser schon zum Wollen und Thun, ja zur Fertigkeit geworden ist. Auch was ich aus völlig freiem Liebesdrang thue, also constant und mit Freuden, dessen werde ich mir alsbald bewußt als meiner Pflicht, sobald ich es mir objectiv mache. (Vergl. S. 253.)

In einem zweiten Abschnitt wird dann die Gliederung der Ethik als Wissenschaft besprochen; zuerst, inwiefern sie überhaupt Wissenschaft sei und wodurch sie es werde; dann, wie ihre encyclopädische Stellung zu bestimmen sei, also ihr Verhältniß zu Logik, Physik, Psychologie, dann wieder als theologische Ethik zur philosophischen; endlich wird die Disposition für die systematische Darstellung der letztern gegeben. Es soll 1) das christliche Heilseben nach seiner innern Entwicklung dargezellt werden, so nämlich, daß (S. 382) a) gegenüber der vom Gesetz aufgedeckten sittlichen Ohnmacht und Heillosigkeit der alten natürlichen Menschheit die Erneuerung derselben zu sittlicher Thatkraft und wahrhafter Gesetzeserfüllung in Christo und b) die Bewährung dieser Thatkraft im Kampf zwischen dem neuen und alten Wesen, zwischen Fleisch und Geist, zur Erlangung des höchsten Gutes zum Verständniß gebracht werde. Was zu lit. a. in Bezug auf die sittliche Bedeutung der Person Christi, namentlich auch gegenüber dem modernen „Jesus von Nazara“, schon S. 165 ff. gesagt worden, ist als richtig durchaus anzuerkennen; die Art, wie dann S. 170 in der Betrachtung des Lebens in Christo die drei Momente: Genesis, Bewegung und Vollendung, unterschieden und mit den drei sogenannten theologischen Tugenden combinirt werden, läßt sich hören; nur daß uns scheint, die Vollendung werde in der Ausführung wohl schwer von der Bewegung unterschieden werden können. Entweder müßte die letztere Rubrik geradezu die erst in einer höheren Welt zu erreichende Tugend darstellen, also gleichsam eine himmlische Ethik, eine Engelmoral; oder wenn wir auf irdischem Boden bleiben, der ja doch wohl unserer Ethik fürs irdische Leben angewiesen ist, so würde dies unseres Erachtens auf dasjenige hinauflaufen, was wir den christlichen Charakter nennen, denn dieser nimmt im evangelischen Bewußtsein und Leben unenigbar diejenige Stelle ein, die der Katholik seinen Heiligen anweist, aber eben mit dem wesentlichen Unterschied, daß der Charakter das allgemeine Sittliche zwar in höchster Potenz, in größter Energie und Beständigkeit, aber immer zugleich individuell ausgeprägt darstellt, so daß keiner von allen rein christlichen Charakteren dem andern völlig gleicht. Allein diese Höhe behauptet keiner ohne Kampf zwischen Fleisch und Geist, der ja selbst dem Erlöser nicht erspart blieb und so sehen wir nicht ab, wie das Capitel vom Kampfe reinlich abgefordert bleiben soll. Wir glauben, der Verfasser legt auf diesen obnehin ja eigentlich bildlichen Begriff etwas zu viel Gewicht (wie dies schon in einer vor Jahren von ihm in der *Dorpater Zeitschrift* veröffentlichten Recension bemerkt war); es würde nach unserer Meinung richtiger sein, zuerst die Genesis des christlichen Lebens, dann sein Wachstum und zuletzt das Bild seiner vollen, allseitigen Entwicklung darzustellen. Was über die entgegenstehenden, also immer noch zu bekämpfenden Mächte zu sagen wäre, das würde theils eben in diesem zweiten Abschnitt dargelegt und dazu die Mittel der Bekämpfung und Besiegung angegeben werden (was man sonst unter den Namen *Ascetis* befaßt), theils aber würde es, ganz dem realen Sachverhalt gemäß, in der Darstellung der vollen christlichen Tugend seinen Platz finden, sofern jede Tugend zu ihrer negativen Seite den Sieg über eine entgegenstehende sündige Neigung an sich hat.



Nun aber ist noch ein Wort über das Hauptthema des Verfassers zu sagen, daß das ganze System wesentlich Social-Ethik sein soll, woran wir im Verlauf des Buches fast bis zur Ermüdung häufig gemahnt werden. Zunächst müssen wir bekennen, daß auch dieser Band die Bedenken, die wir (und so viele Andere) gegen diese neue Fassung der christlichen Ethik erhoben haben, in keiner Weise entkräftet hat. So weit das sociale Moment, die Gemeinsamkeit der Sünde und Schuld, wie die unendlich manifolde Einwirkung der Gesellschaft auf den Einzelnen, also die Abhängigkeit des Personal-Ethos vom Social-Ethos wirklich besteht, so weit ist es auch früher schon von uns und vielen Ethikern anerkannt und gehörigen Orts in Anschlag gebracht worden; der Verfasser hat dasselbe, was wir ja bereitwillig als löblich und für Wissenschaft und Praxis förderlich anerkannt haben, nur stärker als irgend ein Anderer betont; er hat mit scharfem Auge jeden Punkt erpäht, wo irgend eine Stütze für seine Idee zu finden war, und sehr geschickt Alles, Bedeutendes und Unbedeutendes, dafür zu verwerthen verstanden. Daß das Sittlich-Gute sich nicht in jedem Einzelnen isolirt, sondern in einem Reich Gottes verwirklichen soll und factisch verwirkliche, daß ebenso das Böse sich als ein Reich, dessen Fürst der Satan ist, furchtbar mache, anstatt nur dem Einzelnen als Mangel anzuhafte, ohne Zusammenhang mit Anderen, daß der Schuldbegriff sich eben durch diesen socialen Zusammenhang vertiefe (S. 33), daß das Christenthum nicht nur auf die Einzelnen als solche, sondern auf die Massen wohlthätig wirke (S. 268): — wer hat denn das jemals geleugnet? Ist es auch von der seitherigen Ethik vielleicht zu wenig beachtet und verwendet worden, so werden wir doch immer wieder auf die Hauptfrage zurückgeführt: was soll denn dadurch, daß es jetzt stärker accentuirt wird, an dem Wesen der christlichen Ethik selbst geändert werden? Ist etwa meine persönliche Sündenschuld kleiner, weil die Anderen alle mit daran zu tragen haben? Oder ist sie größer, weil ich zu meiner eigenen hin auch noch die der Uebrigen mitzutragen habe? Ist meine Verpflichtung zu allem Guten darum eine kleinere, weil ich sie mit vielen Anderen zu theilen habe? Oder ist sie eine größere, weil ich verpflichtet bin, auch Anderen durch meine sociale Verbindung mit ihnen ein Führer zu sein, ihnen zum mindesten ein gutes Beispiel zu geben? All das ist, meinen wir, auch seither schon in der richtigen Weise — z. B. in der uralten Lehre vom Mergerniß, dann wieder in der persönlichen Verantwortung der Eltern, Lehrer, Obrigkeiten für andere Menschen — erkannt worden; aber die Ethik ist durch all das nicht genöthigt, ihren allein festen und klaren Standort — dem Gewissen gegenüber — zu verlassen; ein Gewissen aber kennen wir in Wirklichkeit, sans phrase, nur im einzelnen Menschen, der ja eben darum, weil er ein Gewissen hat, unter Umständen sich zu einer ganzen Welt, und wenn er der Alleinige wäre, in Opposition zu stellen das Recht und die Pflicht hat. — Also, wir wiederholen, so weit das socialethische Princip wahr ist, ist es nicht neu, wenn es auch immerhin noch nicht mit solchem Nachdruck geltend und sogar zum Princip des Ganzen gemacht worden ist. Aber die Rehrseite fehlt auch nicht: so weit dasselbe neu ist, verleitet es zu gewagten Behauptungen, die wenigstens der Referent mit den vom Verfasser gegebenen Prämissen oder sonstwie zu verteidigen sich außer Stande sehen würde. S. 141 wird gesagt, das Problem des Bösen und der sittlichen Schuld sei nur vom socialethischen Gesichtspunkt lösbar, und als erster und zweiter Grund dafür wird angegeben, daß sich das göttliche Postulat, das gebietende Gottesgesetz nur inner-

halb des Gottesvolkes, d. h. innerhalb einer geschichtlich begründeten und entwickelten Gemeinschaft, kundgebe, um dem Einzelnen zum sittlichen Bewußtsein gebracht zu werden; sodann sei das Einzelgewissen stets durch die sittliche Tradition geschult und an dieselbe gebunden. Wirklich? ist das so absolut wahr? Hat es kein Gottesgebot gegeben, ehe es ein Gottesvolk gab? Und giebt sich nicht oft genug das Einzelgewissen gerade dadurch als ein nicht erstorbenes zu erkennen, daß es gegen die Sitte, gegen die Tradition reagirt und aus sich selber Erkenntniß und Kraft schöpft? „Alle Einzeltugend wird aus der Sitte geboren“ heißt es S. 161 und ähnliche Behauptungen begegnen uns unzählige Male; wir müssen aber stets wiederholen, daß die Sitte, die gemeinsame Gewohnheit des Fühlens, Handelns, Urtheilens eine große, von uns gewiß nicht unterschätzte Macht, insbesondere auf den noch unreifen, erst zur sittlichen Persönlichkeit zu erziehenden Menschen, ausübt; aber wer hat denn, wenn man so reden kann, die Sitte selber gemacht? Es gab doch Zeiten, wo sie sich noch gar nicht gebildet, nicht festgesetzt hatte; gab es damals, gab es in einem menschlichen Urzustande, wie wir uns denselben auch näher denken mögen, darum noch kein Gewissen und keine Tugend, weil es noch keine Sitte gab, weil sich noch keine Gemeinschaft als Herd derselben fixirt und entwickelt hatte? Und stoßen nicht alle, auch die mächtigsten Einflüsse der gemeinsamen Sitte doch auf einen Punkt in unserem Innern, wo Jeder für sich darüber ins Klare kommen muß, was recht ist und was unrecht, und sich entscheiden muß, ob er Ja oder Nein sagen will, so daß der Schwerpunkt des Sittlichen doch schließlich immer wieder im Einzelgewissen liegt? Und was soll es doch heißen, wenn S. 258 gesagt wird, auch die Pflichten gegen Gott seien stets als Socialpflichten zu üben? Ist etwa nur das gemeinsame Beten ein gottgefälliges? Oder was hat mein persönliches Gottvertrauen mit der Societät zu schaffen?

Die Sache hat aber bei dem Herrn Verfasser noch eine bestimmtere Ausprägung und Gestaltung erhalten. Schon in unserer früheren Anzeige (Bd. XV, S. 402) haben wir, nach einer Aeußerung in den ersten Theilen des Werkes, die Vermuthung laut werden lassen, es werde vielleicht dieses starke Drängen auf Anerkennung des socialen Charakters des Sittlichen schließlich den Sinn und Zweck haben, das wahrhaft sittliche Handeln mit dem kirchlichen zu identificiren, also Sittlichkeit und Kirchlichkeit, wenn nicht als einerlei, doch als wesentlich eins zu fassen. Häufig zwar (z. B. S. 273) scheint es mehr so gemeint zu sein, daß sich die Sittlichkeit doch nur in der Form praktisch realisire, indem Jeder in seinem Beruf alle Treue beweise; daß aber Jeder ohne Ausnahme einen Beruf hat, das ist, was Jeder zugestehen muß, eine Frucht des socialen Lebens; es ist die Arbeitstheilung, durch welche jede Kraft in ihrem Bereiche gesteigert wird, weil sie sich auf ein Gebiet der Thätigkeit beschränken kann, wodurch aber diese gesteigerte Kraft des Einzelnen zugleich Allen zu Gute kommt. Aber S. 35 lesen wir: „Palmer hat ganz Recht, zu vermuthen, daß das Ganze meiner Untersuchung darauf hinauslaufen soll, Socialethik in Kirchlichkeit umzuwerfen; nur bedarf es dazu keiner Umsehung, sondern der einfachen Setzung und Durchsetzung jener Wahrheit, daß, wer das Reich Gottes nicht nimmt als ein Kind, nicht in dasselbe hineinkommen kann.“ Diese Exegese von Marc. 10, 15 ist in der That eine neue: haben denn jene Kindlein, die der Herr segnete, das Reich Gottes empfangen durch die Kirche? Was der Verfasser über die verschiedene Gestaltung der

Ethik, je nachdem sie von katholischem, lutherischem oder reformirtem Standpunkt aus bearbeitet wird, also in diesem Sinn über den kirchlichen Charakter der Ethik einläßlich auseinandersetzt, ist lehrreich und meist zutreffend; wir stimmen ganz mit ihm überein, daß in verschiedenen wichtigen Beziehungen die lutherische Kirche die richtige Mitte einhält zwischen zwei Extremen oder Einseitigkeiten; nur wäre z. B. S. 206 die Nennung der Ubiquität besser unterblieben. Aber es fehlt daneben nicht an Behauptungen, die sich auf dieser richtigen Mittellinie nicht halten, gegen die wir zum Theil schon in der Anzeige des vorhergehenden Theiles Einsprache erheben mußten. Der Herr Verfasser hält fest an der These: die Kirche ist vor den Einzelnen da, diese werden immer nur gebernen aus ihrem Mutterschooß (S. 229). Ist davon Joh. 3 auch nur eine Andeutung zu finden? Die Gnadenmittel seien allesamt socialethischer Natur; das Abendmahl sei und heiße *communio* (S. 231); ja, aber ist es nicht gerade die lutherische Kirche, die diese *communio* wesentlich als *communio cum Christo* faßt, die weniger Gewicht darauf legt, daß die Feier eine Feier christlicher Brüdergemeinschaft als der Vereinigung des Gläubigen mit dem Herrn ist, gleichviel, ob er allein die heilige Gabe empfängt oder Andere mit ihm? Wo ist denn die Privatcommunion daheim, in der lutherischen oder in der reformirten Kirche? Nach S. 235 kommt der Einzelne nur in der Heilsgemeinschaft zur persönlichen Heilsgewißheit. Unserm Luther hat in seiner Angefochtenheit der alte Klosterbruder den Artikel von der Sündenvergebung ins Gedächtniß gerufen; aber war es denn die Kirche, die ihm diese Gewißheit ins Herz gegeben hat? Ja, sie verkündet in Predigt und Absolution das Gnadenwort, aber die Kraft der persönlichen Aneignung, die Erneuerungskraft des Wortes kommt nicht von ihr und ist für uns, die wir das Wort Gottes in der Schrift haben, auch nicht an die amtliche Thätigkeit der Kirche gebunden, so wohlthätig die Hülfe derselben für den Einzelnen ist. Es ist niemals gut, ist auch nicht rein evangelisch, wenn man die beiden Formen, in denen nach Gottes weiser Ordnung das Reich Gottes sich realisiert und die in den Gleichnissen Matth. 13, 44—50 so klar auseinandergehalten sind — das Reich Gottes, wie es als Schatz und Perle der Einzelne im Herzen trägt, gleichviel, ob noch Andere dasselbe in sich tragen, und das Reich Gottes, wie es als große, weltumfassende Gemeinschaft alle Einzelnen umschließt —, wenn man diese zwei Formen desselben vorzeitig in einander mischt. Sie berühren sich in mannigfacher Weise, aber zur vollen Einheit werden sie erst am Ende der Tage, als Reich der Herrlichkeit im Himmel. Eben darum können wir auch die Stellung, die der Verfasser der Moral zur praktischen Theologie anweist, unmöglich für richtig gelten lassen. Er verwirft die auch von uns vertretene Ansicht, daß die praktische Theologie das kirchliche Leben, die Moral das christliche Personleben zum Gegenstand habe, wobei wir vollständig zugeben, daß es richtiger wäre, analog dem Namen der praktischen Philosophie diese beiden Gebiete zusammen unter den Namen „praktische Theologie“ zu befassen, wonach dann demjenigen, was man hergebrachterweise so zu nennen pflegt, ein anderer, passenderer, d. h. specieller bezeichnender, Name gegeben werden müßte. Aber was soll es doch heißen, wenn S. 372 gesagt wird: „Für die praktische Theologie bietet die theologische Ethik in ihrem engen Zusammenhange mit der Dogmatik die nothwendige ideale und principielle Grundlage. Denn die praktische Theologie als geordnete Theorie der empirischen Lebensfunctionen der Kirche hat nur die consequente Ausgestaltung der



christlichen Lebensprincipien in der gegenwärtigen und zukünftigen kirchlichen Praxis wissenschaftlich zu rechtfertigen und zu reguliren.“ Hier wird wohl die kirchliche Praxis der praktischen Theologie zugewiesen; aber wenn schon das sittliche Leben in der Ethik wesentlich als kirchliches gefaßt wird, was wird dann für die kirchliche Praxis noch Eigenes übrig bleiben? Die Antwort kann kaum anders lauten als: die Moral ist Ethik für den Laien, die praktische Theologie ist Ethik für Kirchenregiment und Pfarrer, eine Pfarrmoral. Wird wohl hieraus z. B. die Technik der Predigt, der Katechese, die Construction des christlichen Cultus entwickelt werden können? Und andererseits: wenn der praktischen Theologie die Praxis, der Ethik die ideale Grundlegung zukommt, ist denn nicht auch die Ethik in ihrem Eingeben aufs christliche Leben eminent praktisch, nicht bloß ideal grundlegend? — Schließlich noch im Zusammenhang damit eine persönliche Bemerkung. S. 369 lese ich: „Zweckmäßig wird nicht geneigt sein, von seinem Standpunkt aus — etwa wie Palmer es thut — die Idee der Kirche und des kirchlichen Lebens von der Sphäre des Glaubens- und Heilslebens des Christen auszuschließen.“ Das ist mir neu und seltsam, denn einen Ausschluß habe ich, so weit ich mich erinnere, weder dem Herrn Verfasser gegenüber noch sonstwo gefordert. Die Kirche steht auch mir in lebendiger Beziehung zum persönlichen Heilsleben; aber ich sage: in erster Linie ist historisch (beweise Jemand das Gegentheil!) die Kirche, die Gemeinschaft der Gläubigen, erst aus dem persönlichen Heilsleben der Einzelnen entstanden, die der Herr und die hernach die Apostel um sich gesammelt haben; nachdem sie aber einmal Bestand gewonnen, ist sie für den Einzelnen eine Erzieherin, eine Führerin und Trösterin, wie sie ihm ein Feld der Liebesthätigkeit anweist und von ihm, wär's auch von Einzelnen in bescheidenem Maße, Lebenszufluß erhält. So hat sie Pflichten gegen ihn, er gegen sie — von einem Ausschluß ist also nicht die Rede; nur gegen das Prävaliren des Kirchlichen übers Sittliche ging und geht meine Polemik, weil ich es weder für wissenschaftlich wahr noch für gut protestantisch halte.

Uebrigens wird ja die Ausführung des in diesem Bande nur erst Vorbereiteten im nächsten noch folgen; wird dieser meine Scrupel endlich heben, so werde ich sehr gern bekennen, mich geirrt zu haben, und mich damit trösten, daß es auch anderen Lesern ebenso ergangen ist.

Tübingen.

Palmer.

Die christliche Sittenlehre. Deductive Entwicklung der Gesetze christlichen Heilslebens im Organismus der Menschheit. Von Alexander von Dettingen, Dr. und Professor der Theologie in Dorpat. Erlangen, A. Deichert, 1873. Zweites Buch: Abriss des Systems christlicher Sittenlehre als Entwurf einer Socialethik. S. 388 — 747.

Hiermit liegt nunmehr der letzte Theil des ganzen umfassenden Werkes vor uns, dessen frühere Theile je nach ihrem Erscheinen von uns in diesen Blättern angezeigt worden sind. Vom ersten Buch des zweiten Haupttheils hatte Referent soeben die Anzeige abgesandt, als dieses zweite Buch ihm zu Händen kam, und so folgt denn auch die Aeußerung über dieses jener auf dem Fuße nach.

In diesem letzten Theil ist nun erst dasjenige behandelt, was man sonst als



den Inhalt einer christlichen Ethik überhaupt anzusehen pflegte. Wir beschäftigen uns zuerst mit der Vorlage ganz so, wie wenn sie uns allein, als neue Bearbeitung des ethisch-theologischen Stoffes, zu beleuchten obläge; hernach wollen wir uns erst darüber Rechenschaft geben, ob und inwieweit die Wissenschaft christlicher Moral durch die neue und eigenthümliche socialethische Substruction wirklich in ein neues Stadium eingetreten sei, so daß sie von nun an eine wesentlich andere sein müßte als bisher.

Der Verfasser beschreibt in einem ersten Haupttheil das Heilsleben des Christen nach seiner inneren Entwicklung im Organismus des Reiches Gottes, im zweiten Haupttheile das Heilsleben des Christen nach seiner praktischen Bethätigung innerhalb der concret geschichtlichen Gemeinschaftsformen. Der erste dieser beiden Haupttheile gliedert sich in drei Abschnitten nach folgenden Gesichtspunkten: I. Der alte Mensch als Glied der natürlichen Menschheit und sein Verhältniß zum Sittengesetz, und zwar 1) das gattungsmäßig angeborene sittliche Wesen des alten Menschen; a. die gottgesetzte Naturanlage des Menschen und seine sittliche Bestimmung; b. die angeborene sündliche Herzensrichtung; c. die Combination beider Momente, als gattungsmäßiger Zustand der natürlichen Menschheit in dieser Welt; 2) die sündige Entwicklung des alten Menschen; a. das gottgesetzte Moment in der sittlichen Lebensregelung des natürlichen Menschen (Gewissen — Möglichkeit und Nothwendigkeit einer gottgeoffenbarten sittlichen Gesetzesnorm in Anknüpfung an das natürliche Gottesbewußtsein); b. die sündliche Herzensrichtung des alten Menschen in der Lebensbethätigung desselben; c. die Combination beider Momente in der empirischen Welt menschlichen Gemeinlebens; 3) das Ziel der sündlichen Lebensentwicklung oder der Tod des alten Menschen; a. der göttliche Factor in der sündlichen Vollendung der alten Menschheit — das geoffenbarte Gesetz als sittlich reifende und tödtende Macht; b. die Hoffnungslosigkeit des alten Menschen in ihrer praktischen Verzweigung; c. die Combination beider Momente: der Tod und das Uebel als Fluch des Gesetzes. II. Der neue Mensch als Glied im Organismus des Reiches Christi und sein Verhältniß zum Gottesgesetz: 1) die Wiedergeburt, a. als befreiende Gnadenwirkung des dreieinigen Gottes, b. als menschliche Herzensbewegung im Glauben; c. der gottgeschenkte Glaube als Princip der Tugend; 2) die Lebensbewegung des neuen Menschen gemäß dem christlichen Reichsgrundgesetz der heiligen Liebe; a. das neue Leben als ein göttlich normirtes; b. die Heiligung als menschliche Herzensbewegung in der christlichen Liebe; c. die gottgeschenkte heilige Liebe als Tugendleben im Reiche Christi und gegenüber der gottgeschaffenen Naturwelt; 3) die Vollendung des neuen Menschen oder das Hoffnungsziel im Reich Christi; a. die Vollendung als gottgewirkte Verklärung der neuen Menschheit; b. die Hoffnung als subjective Herzensgesinnung; c. die gottgeschenkte Hoffnung in ihrer wirksamen Bewährung als Tugend. III. Der Kampf des neuen mit dem alten Menschen. 1) der Glaubenskampf in der Wiedergeburt; 2) der Heiligungskampf; 3) der Vollendungskampf — Kampf der Hoffnung im Tode. — Der zweite Haupttheil erörtert die Bethätigung des christlichen Heilslebens I. innerhalb der häuslichen Gemeinschaftsform: 1) Ehe; 2) Familie; 3) Vollendung der häuslichen Gemeinschaftsform im Himmelreich (Familienhoffnung gegenüber der Unterschätzung oder Ueberschätzung des irdisch-häuslichen Berufs); II. innerhalb des Staates: 1) der organische Ursprung der staatlichen Rechtsordnung; 2) die Ausgestaltung und Lebensbewegung

des Rechtsorganismus und die Liebesbethätigung des Christen in der staatlich geordneten Sulturgemeinschaft; 3) das ideale Vollendungsziel der volksthümlich-staatlichen Gemeinschaftsform in der Humanität, als Basis der nationalen Hoffnung des Christen; III. in der Kirche: 1) ihre Geburt als Basis des christlich-kirchlichen Glaubens; 2) die concret-geschichtliche Lebensbewegung der Kirche in dieser Welt und die kirchliche Liebesthätigkeit des Christen; 3) die schließliche Vollendung der Kirche als Basis der Reichshoffnung des Christen.

Wir haben diese Inhalts-Übersicht mit des Verfassers eigenen Worten, aber in möglichst verkürzter Form reproducirt, da sich die Behandlungsweise hieraus am klarsten erkennen läßt. Die Structur ist, mit Ausnahme der zweitheiligen Anordnung des Ganzen, consequent trichotomisch, wie wir seit den alten Hegelianern dies nicht mehr gesehen zu haben uns erinnern. Dazu mag sogleich auch erwähnt werden, daß der Verfasser in der Ausführung stets zuerst zwei extreme, einseitige Auffassungen eines ethischen Gedankens, zwei Abwege vorführt (Optimismus und Pessimismus, Synismus und Rigorismus, Misanthropie und Philanthropie, Kosmopolitismus und Exclusivismus u. s. w.) und dann die Wahrheit in der Mitte liegend aufzeigt. In dieser Reihe begegnen wir häufig auch der Antithese des katholischen und des reformirten Princip, zwischen welchen das Lutherthum die richtige Mitte einnehme; eine Gruppierung, die zwar wesentlich gewiß zutrifft, aber so, daß einerseits wenigstens das Neulutherthum (wie in der Amtsfraße) sich factisch keineswegs auf der Mittellinie hält, sondern bedenklich nach der katholischen Seite hinüber hängt und andererseits dem reformirten Standpunkt, weil er als anderes Extrem aufgefaßt wird, hin und wieder Unrecht geschieht, wenn z. B. S. 741 gesagt wird, demselben habe die Gefahr confessioneller Indifferenz an, oder (S. 744) die Begriffe „reformirt“ und „sectirerisch“ fast als identisch erscheinen. Im Ganzen will uns zwar bedünken, es könnte die Anlage eine etwas einfachere sein; gerade die beharrliche Festhaltung der Trichotomie hat zur Folge, daß Manches unnöthig und künstlich auseinandergezogen wird; zum Glück ist jedoch die Ausführung der Capitel und Paragraphen frei von der allzu schwer beladenen Diction der Ueberschriften, die dem Leser schon in der obigen, wie gesagt, sehr verkürzten Mittheilung aufgefallen sein wird. Ob freilich Wortcompositionen wie z. B. S. 606 „zielselbige Entwicklung“ der Rede zum Schmutz dienen, ist uns zweifelhaft; doch mag das Geschmacksache sein, und nur das müssen wir entschieden verneinen, daß solche Redeweisen zum wissenschaftlichen Ton erforderlich seien, eine Meinung, die zwar der Verfasser nirgends kund giebt, der wir aber sonst schon begegnet sind. Der Gang aber, den der Verfasser nimmt, ist im Allgemeinen der richtige, jede christliche Ethik als solche charakterisirende, indem vom Naturzustand aus durch die Wiedergeburt zur Darstellung der aus letzterer erwachsenden christlichen Tugend fortgeschritten wird. Es ist das richtige genetische Verfahren, das der Verfasser einhält. Daß S. 609 ff. zuerst der Anfang, dann die Vollendung und erst hinter dieser der Kampf beschrieben wird, wäre wohl ansehtbar; aber nicht nur hat den Verfasser seine Methode, der These und Antithese die Synthesis folgen zu lassen, auch hierzu veranlaßt, sondern da die Vollendung doch mehr oder weniger ideal oder, wenn man will, abstract gedacht ist, so enthält dann erst das dritte Moment die eigentliche, reale Gestalt der Dinge. Einzelne Partien haben uns ganz besonders zugesagt, so, was S. 411 über den Charakter zu lesen ist, z. 476 ff. über das alttestamentliche Ge-

setz und die mit demselben noch innerhalb des Alten Testaments vorgegangenen Veränderungen, S. 636 über Tod und Todeskampf, S. 640 gegen die Apokatastasis. Sehr gut ist und gerade von Seiten des Verfassers erfreulich sein richtiges Urtheil über die obligatorische Civilehe, die er keineswegs verdammt (S. 657), sondern gegen die facultative mit Recht in Schutz nimmt; ebenso S. 686 die Erörterung über den Begriff des christlichen Staates. Anderes freilich scheint dem Referenten weniger genügend, so was S. 418. 438 über das Gewissen gesagt ist, das nach einer sehr verbreiteten Ansicht zu sehr mit dem positiv-sittlichen Trieb verwechselt, also nicht scharf genug in seinem durchaus eigenthümlichen Wesen psychologisch gefaßt ist. S. 441 f. ist ganz kurz die Collision der Pflichten berührt; S. 628 lesen wir das Richtige darüber, aber in der damit verbundenen Erörterung des Erlaubten vermissen wir einen Hauptpunkt, nämlich den der Pflicht entsprechenden Begriff des Rechtes, durch den erst volle Klarheit in die Sache zu bringen ist. S. 690 erklärt sich Verfasser gegen die Anwendung der Vertragstheorie auf den Staat; wir unsererseits sehen nicht ab, wie eine gebildete Nation jetzt noch anders zu ihrer Regierung stehen kann als kraft eines Vertrags; daß der König die Verfassung beschwört, ist die Garantie gegen den Absolutismus. Damit ist nur die falsche, ja häßliche Seite des Legitimitätsprincips beseitigt; von der rechtlichen Anschauung aber verschieden und doch in der Volksseele wohl damit vereinbar ist die gemüthlich-fromme Anschauung, wonach der König das von Gott gesetzte Haupt ist: eine Anschauung, welche in der Erbmonarchie ihren Ausdruck findet. Daß auf dieser Basis die Volksfreiheit mit der Königswürde zusammen bestehen kann, beweist England; wir hoffen, Deutschland werde es noch besser beweisen. — (Etwas kurz behandelt ist (S. 660) die Ehescheidung; wir hätten wenigstens zu hören gewünscht, ob der Verfasser nur die desertio malitiosa im strictesten juristischen Sinn als Scheidungsgrund gelten lassen oder zugestehen will, daß es factische Zerstörungen der Substanz der Ehe giebt, die nicht die Form der desertio malitiosa annehmen und dennoch die Fortsetzung der Ehe dem unschuldig leidenden Gatten sittlich ebenso unmöglich machen. Für positiv unrichtig halten wir den Satz (S. 654), daß die Geschlechtsgemeinschaft nicht ohne sündige Lust sich vollziehen lassen könne, was doch so viel heißt, als das Lustgefühl dieser Art sei an sich sündig. Was physiologisch nothwendig und als solches von Gott geordnet ist, ist nicht an sich schon sündig; auch der Geschlechtsgeuß, wie jeder andere in der Natur begründete, fällt unter die Kategorie der Rechte, die durch Pflichten davor geschützt werden, daß nicht Unrecht, nicht Sünde daraus wird.

Was nun aber die Frage betrifft, ob wir hier eine Social-Ethik, und zwar als etwas ganz Neues, vor uns haben, so bedarf es hierüber nicht mehr vieler Worte. Referent hat in den Anzeigen der früher erschienenen Theile wiederholt seine Zweifel ausgesprochen, ob durch die Erhebung dieser theologischen Disciplin vom Standpunkt der Personal-Ethik auf den der Social-Ethik wirklich ein Fortschritt, ein Gewinn erzielt, die Wissenschaft selber eine andere, ob, wie der Verfasser am Anfang sich ausdrückte, die Ethik dadurch gerettet werde. Die Probe liegt nun vor, aber jene Zweifel hat sie nicht gehoben. Wohl versteht es der Verfasser vortrefflich, wie im vorhergegangenen Theil, so auch in diesem alles dasjenige geschickt zu verwerthen, was irgendwie den Einzelnen in seiner Verbundenheit mit dem Ganzen, mit der Kirche, der Nation, der Menschheit, erkennen



läßt. Aber so sehr er die ältere Ethik einer atomistischen Behandlung ihres Objects beschuldigt, das hat doch auch diese ältere Ethik stets mit in Betracht gezogen, daß einerseits das Christenthum auf die menschlichen Gemeinschaftsformen, auf den gesammten *κόσμος* wie auf seine einzelnen Theile und Lebensformen einen umwandelnden Einfluß geübt, also z. B. den Staat zu einem christlichen Staat gemacht hat, und daß andererseits der Einzelne ebenso sehr unter dem Einfluß des Ganzen steht, als er bestimmte Pflichten gegen dasselbe hat — häusliche, kirchliche, staatliche, nationale Pflichten. Aber mehr als dies haben wir auch in dieser neuen Ethik nicht gefunden. Der Hauptpunkt ist doch immer, wie z. B. S. 680. 682 unbefangen gesagt ist, die Stellung des Christen innerhalb dieser Gemeinschaftsformen, und das ist und bleibt Personal-Ethik. Dasjenige Subject, das verantwortlich ist für sein Handeln, ist das Object aller Ethik; verantwortlich ist aber nicht z. B. der Staat, nicht die Kirche, nicht die Menschheit, sondern das ist der einzelne Mensch, denn nur der hat ein Gewissen. Deshalb wendet sich auch die Schrift mit ihren sittlichen Forderungen, selbst wo sie sociale Verhältnisse betreffen, an die einzelnen Menschen, nicht an den Staat, sondern an die Herrscher und an die Untertanen, nicht an die Kirche, sondern an die Bischöfe, Ältesten und Gemeindeglieder, nicht an die Familie, sondern an die Männer, die Weiber, die Kinder. Wohl läßt die Schrift Strafgerichte ergehen über ganze Völker und Geschlechter, unter denen ja Einzelne vorhanden sein können, die ohne persönliche Schuld das gemeinsame Strafleiden mittragen müssen. Aber wie in der Schrift selbst dies als der alttestamentliche Standpunkt deutlich zu erkennen ist, so gewährt das Neue Testament dem Einzelnen, der unter seines Volkes Schuld unschuldig mit zu leiden hat, die Gewißheit, daß das für ihn ein Beiden sei, das seine Seligkeit, also seine persönliche sittliche Stellung zum Reich Gottes nicht aufhebe. Die Opposition gegen die Personal-Ethik verleitet den Verf. nicht selten, ihr Ansichten unterzuschieben, zu denen sie sich nicht bekennt; wie schon in der letztmaligen Anzeige Spuren hiervon bezeichnet worden sind, so finden sich deren auch in diesem letzten Theil; gegen S. 730 z. B. müssen wir erklären, daß auch die Personal-Ethik die Kirche keineswegs als ein „willkürliches Institut“ ansieht; auch sie ist damit einverstanden, daß die Kirche (S. 727) ins Credo hineingehört. Aber wir unterscheiden die religiöse von der sittlichen Betrachtungsweise; nach jener ist sie ein Werk Gottes, des heiligen Geistes, und darum nothwendig, ihre Idee ist eine ewige; nach dieser aber ist doch der Zusammentritt gläubiger Menschen, die dem Zuge des Vaters zum Sohne folgen, zwar nicht eine Wirkung menschlicher Willkür, aber doch eine freie That des Willens; wer sie unterläßt, ist persönlich dafür verantwortlich. Wir wenigstens haben den Eindruck, daß dieser letzte Theil, als eigentliches System der Ethik, Wort für Wort lauten könnte, wie er lautet, auch wenn das ganze ungeheure Material der Moraltatistik im ersten Bande nicht existirte. Diejenigen Partien aller Ethik, in denen auch wir den Einzelnen als verflochten ins Ganze und als diesem verpflichtet immer erkannt haben, sind durch jene statistische Arbeit in höchst dankenswerther Weise schärfer beleuchtet worden, und was im letzten Theil gegeben ist, erkennen wir ebenso dankbar als eine tüchtige und selbstständige Verarbeitung des ethischen Stoffes an; aber gerade dieser letzte Theil hat uns den Beweis geliefert, daß der erste ein neues Fundament zu ganz neuem Aufbau der ethischen Wissenschaft nicht gelegt hat.

Schließlich soll nicht vergessen werden, zu erwähnen, daß der Verfasser die



biblische Begründung seiner Sätze zwar nicht in den Text selber aufgenommen hat, um den Zusammenhang lehrhafter Darstellung nicht zu unterbrechen, daß aber die zu vergleichenden Bibelstellen in ebenso geschickter als reicher Auswahl in Noten unter dem Text angegeben sind.

Möge der geehrte Verfasser — der jetzt sagen kann: *exegi opus* — uns zeigen, daß wir nicht vermochten, seinem Lieblingsgedanken zuzustimmen; dem Werth seiner Arbeit ist auch unabhängig von diesem die Anerkennung sicher.

Lübingen.

Palmer.

### Praktische Theologie.

Passionschule von G. A. Süskind, evangelischem Pfarrer in Bissingen unter Teck (Württemberg). Drei Abtheilungen. 132, 208 und 151 Seiten. Stuttgart und Leipzig, Verlag von Otto Risch, 1873.

Es ist dies eine praktische Bearbeitung der Leidensgeschichte, wie diese, aus den vier Evangelien harmonistisch zusammengetragen, in der evangelischen Kirche Württembergs während der Passionszeit gebraucht wird; die jetzige Redaction derselben hat für diesen kirchlichen Zweck der verewigte Prälat Stirn besorgt. Was uns nun zu dieser Leidensgeschichte das vorliegende Werk bietet, das sind nicht zusammenhängende Betrachtungen über je einen Abschnitt, die mehr oder weniger sich der Predigtform annähern (also wie z. B. das Krummacher'sche Leidensbuch, mit welchem unser Verfasser nur die Einteilung, Vorhof, Heiliges und Allerheiligstes, gemein hat), sondern es sind lauter Annotationen zu einzelnen Versen und Worten, also der Form nach sich weder an Rambach's großes Werk über denselben Gegenstand, noch an K. G. Kiezer's Betrachtungen anschließend, obgleich diese auch immer nur kleine Bibelabschnitte zusammenfassen und sich ebenfalls auf kürzere Bemerkungen zu den einzelnen Versen oder Hauptgedanken beschränken. Der Methode nach ließe sich am ehesten Bengel's *Synonyma* vergleichen. Des Verfassers nächstes Vorbild war Breuninger's Passionschule, allein er wirkt sein Werk viel weiter aus als diese alle. Wie er schon in früheren Werken (namentlich in seinen Bearbeitungen württembergischer Kirchen- und Schulgesetze) einen staunenswerthen Sammlerfleiß befundet hat, so glaubt man es auch dem Vorworte sehr gern, daß uns hier „das Ergebniß vieljähriger Beschäftigung“ vorliege. Keine der mannigfachen Situationen im Texte, keines der von irgend einer Seite gesprochenen Worte bleibt unbeachtet und unausgebeutet; ja, Alles und Jedes, fast Wort für Wort, gibt dem Verfasser Anlaß und Anhaltspunkte zu erbaulichen Gedanken, sei es blos die kurze Aussprache eines im frommen Gemüth empfungenen Eindrucks, oder sei es die objective Sinndeutung eines vielseitigen oder dunkeln Satzes; namentlich sind es die biblischen Parallelen und Antithesen, die mit umfassender Schriftkenntniß überall in Menge beigezogen sind, in erster Linie alle Stellen von prophetischer oder vorbildlicher Bedeutung. Der Verfasser steht auch in dieser Hinsicht wie in Ton und Haltung ganz auf dem Standpunct der alten württembergischen Theologenschule; Bengel ist der am häufigsten citirte Autor, dessen goldene Worte auch hier überall willkommen sind. Die Applicationen begegnen uns überall in möglichst reicher Fülle, so daß der Prediger nicht selten einen guten Wink erhält, wie auch scheinbar

Unbedeutendes praktisch verwerthet werden kann; namentlich aber steht dem Verfasser eine Masse historischer Notizen zu Gebot, die ihm fast jeder Schritt durch die Leidensgeschichte ins Gedächtniß ruft. 3. B. I, 13 bringt er zu dem Wort „Arme habt ihr allezeit bei euch“ verschiedene Armenanstalten und deren Gründungs-Geschichte bei; S. 23 denkt er beim Einzug in Jerusalem antithetisch an die Rückkehr vertriebener Päpste nach Rom, S. 45 bei Judas an das englische Schiff, das zwei Missionäre und mit ihnen zugleich neufabricirte Götzenbilder nach Calcutta mitnahm; II, S. 145 erinnert ihn die Frau des Pilatus an Napoleon's III. Eugenie, III, S. 11 die Weiber, die dem Herrn auf dem Weg zum Tode folgen, an die Pariserinnen zur Zeit der Revolution, III, 75 das Wort „mich dürstet“ an die römische Lüge: *ecclesia non sitit sanguinem*. Auch in der Form dieser Geschichtsitate zeigt sich die Emsigkeit und Pünktlichkeit des Sammlers; er führt z. B. keinen Schriftsteller an, ohne ein Datum seines Lebens oder Todes beizufügen; wenn Goethe genannt wird, steht dabei: † 1832. Freilich wird auch von Tradition und Legende ein fast zu ausgiebiger Gebrauch gemacht; III, 105 hätte die Stigmatisirung des heiligen Franciscus wohl eine mehr kritische Abfertigung verdient, etwa nach Karl Hase's trefflicher Monographie über diesen Heiligen.

Im Vorwort sagt der Verfasser, er habe die Absicht gehabt, „ungetrübten Augen Anleitung zu einem freien, vom Modegeist nicht beeinflussten Blick in die Reichhaltigkeit und Vielseitigkeit des Passionsdunkels zu geben“. Die Opposition gegen den „Modegeist“ tritt allerdings überall deutlich hervor, nicht blos in der bestimmtesten Ablehnung aller destructiven Kritik, sondern ebenso im positiven Festhalten an der kirchlichen Dogmatik, wiewohl die eigentlich dogmatischen Erörterungen immer schon den erbaulichen Charakter an sich tragen. Etwas unklar scheint uns der Verfasser über die „Vermittlungstheologie“ zu sein, gegen die er sich mehrfach (I, 113. II, 81. 111. 156) stark erklärt, während wir nach seiner ganzen theologischen Haltung doch nicht annehmen können, er habe zwischen Pastor Anak oder Bismarck oder Hengstenberg einerseits und Strauß andererseits kein Mittleres anerkennen wollen. Es kommt ja nur darauf an, zwischen was man vermitteln will: nicht zwischen Ja und Nein, sondern zwischen religiösem Leben und wissenschaftlichem Denken — zwischen Pietät und Wahrheit, eine Vermittlung ohne welche die Theologie entweder nicht Wissenschaft oder nicht christliche Wissenschaft ist. Es ist freilich viel leichter, sich exclusiv auf die eine oder andere Seite zu stellen; in wem aber Beides, das Glaubenleben und der wissenschaftliche Wahrheitstrieb, gleich stark vorhanden ist, der scheut gewissenshalber auch den viel schwierigeren Weg der Vermittelung nicht. Das ist denn doch etwas Anderes als das „Transigiren und Tergiversiren“, das in der erstgenannten Stelle mit Jak. 1, 8 abgewiesen wird. — Wie wenig der „Modegeist“ dem Herrn Verfasser hat anhaben können, das veräth sich sogar in der Ausdrucksweise, in seiner Vorliebe für ältere Wortformen, wie Fürbild, Fürsichtigkeit (I, 118, 115.), der Höchste u. s. w. und in der manchmal starken Häufung von Bildern (III, 78. 79. 92. 102. 105.); wie auch hin und wieder Combinationen vorkommen, die wenigstens nach unserm Gefühl entweder spielend oder gezwungen aussehen (z. B. die häufige Hervorhebung der Siebenzahl, III, 61 die 7 Worte, 7 Schmerzen, 7 Freuden Mariä, die Combination der 7 Kreuzeworte mit den 7 Bitten des Vaterunser III, 83). Eine Application wie I, 46, wo zum Sündenlohn

des Verräthers bemerkt wird: „Judas verräth Jesum; ich will mir ihn kaufen. Was kostet mein Jesus? Dich selbst, dein ganzes Herz ic. Die christliche Rechenkunst mißt Zeitliches und Ewiges“ u. s. w. — können wir uns, um von Lebenden nicht zu reden, selbst im Munde Wilhelm Hofacker's oder C. A. Dann's nicht wohl denken. Wir begreifen aber ganz wohl, daß dem verehrten Autor durch langjährigen Umgang mit unseren alten theologischen und ascetischen Schriftstellern auch diese Dinge anders erscheinen als unser Einem, der, wenn auch wie Nothe einst von sich gesagt hat, ein moderner Christ, darum doch nicht dem Modegeist verfallen ist. Aber es ist auch über Abzug dessen noch so viel tüchtiger Stoff in dem Buche gesammelt, daß der praktische Theolog — der Katechet wohl noch mehr als der Prediger — sich guten Rathes darin manigfach wird erholen können.

Eine kleine Correctur möchte der Unterzeichnete — nicht als Theolog, sondern als Musiker — für eine zweite Auflage empfehlen. Nach III, 65 würde die Dichtung des Stabat mater außer Jacoponus auch dem Palestrina zugeschrieben; dies beruht auf einer Verwechslung, da Palestrina von Niemand als Dichter irgend eines Textes genannt wird; dagegen hat er die schönste Musik zu jener berühmten, viel älteren Sequenz geschrieben, wogegen die neben Pergolese's Werk hier gerühmte Composition von Handn zu den schwächsten Arbeiten dieses Meisters gehört und beinahe vergessen ist, auch aus Pergolese's Musik die angeführte Stelle, *cujus animam etc.*, nicht eben durch Schönheit oder musikalische Wirkung hervorragt.

Lübingen.

Palmer.

Das jüdische Unterrichtswesen während der spanisch-arabischen Periode. Nebst handschriftlichen arabischen und hebräischen Beilagen. Von Dr. M. Güdemann, Rabbiner und Prediger der israelitischen Cultusgemeinde in Wien. Wien, Verlag von Karl Gerold's Sohn, 1873. 198 und 62 S.

Diese Schrift, zu deren Abfassung die kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien dem Autor ihre Subvention gewährt hat, füllt eine Lücke in der Geschichte der Pädagogik aus, sofern diese seither die jüdische Theorie und Praxis der Erziehung nur bis zu den neutestamentlichen Zeiten verfolgt, dann aber, mit Ausnahme dessen, was noch aus der spätern Kaiserzeit über römische und griechische Erziehung beizubringen war, sich auf die christliche beschränkt hat. Der Herr Verfasser hat im vorliegenden Bande auch von der mittelalterlichen Pädagogik der Juden nur dasjenige bearbeitet, was das Judenthum unter der saramenischen Herrschaft in Spanien darbietet; er stellt, wenn diese Arbeit die verdiente Aufnahme findet, eine weitere Darlegung dessen, was in andern Ländern, namentlich in Frankreich und Deutschland, aus gleicher Zeit ihm vorliegt, noch in Aussicht, und es wäre zu bedauern, wenn er gehindert wäre, diesen weitem Plan auszuführen, wodurch der Kreis des hier ins Auge gefaßten Gebietes gewissermaßen erst geschlossen wäre. Daß er aber zuerst das spanische Judenthum bearbeitete, ist dadurch vollkommen gerechtfertigt, daß unter der mohammedanischen Herrschaft die Juden auch für wissenschaftliche Bestrebungen in weit günstigerer Lage sich befanden als hernach unter dem Fanatismus der katholischen Regierung. Es ist



besonders interessant, wie sich die jüdischen Gelehrten bemühen, die aristotelische Philosophie, die ihnen durch Vermittlung der Araber zugänglich war, sich zu assimiliren; ein höheres wissenschaftliches Leben zeigt das Judenthum in der That auch nur so lange, als es mit dieser antiken Wissenschaft sich beschäftigte; am Ende der hier beschriebenen Periode, d. h. im 14. Jahrhundert, trat an die Stelle dieses Verkehrs mit den Alten vielmehr eine große Aengstlichkeit, eine Furcht vor heidnischer Verunreinigung; man zog sich auf die positive Offenbarung zurück, sammt dem, was der Talmud dazu gethan, und versiel so in eine Kleinlichkeit und Aeußerlichkeit, die stark absticht gegen jene Blüthezeit, in welcher von der Kunst des Lesens und Schreibens und von der Grammatik an die ganze Reihe der Wissenschaften durchlaufen wurde bis zur letzten und höchsten, der Metaphysik. Die vom Herrn Verfasser mitgetheilten Documente jüdischer Lehrer verbreiten sich zum großen Theil über das Stoffliche; es wird der Inhalt der verschiedenen Wissenschaften übersichtlich zusammengestellt, wobei sich das jüdische Gewissen in eigenthümlicher Weise dadurch genutzthut, daß eine Menge von Bibelstellen, neben welchen ebenso viele Aussprüche jüdischer Weisen citirt werden, durch eine Art allegorischer Erklärung, freilich gewaltsam, zu Gunsten des wissenschaftlichen — logischen, physikalischen, mathematischen, musikalischen und metaphysischen — Studiums verwerthet werden. Nur die Geschichte wurde nicht in diesen Kreis mit einbezogen. Daneben fehlt es aber auch nicht an methodischer Anweisung zum Lehren und zur Erziehung, so zwar, daß es doch eigentlich immer nur das Studium ist, wozu Anleitung gegeben wird; Mädchen-Unterricht wird nirgends berührt; nur an einer einzigen Stelle (S. 190) lesen wir: „Mädchen waren vom Schulbesuch und überhaupt vom eigentlichen Unterricht ausgeschlossen, was sich aus der gebotenen Zurückhaltung des weiblichen Geschlechts erklärt (und ja auch wie eine Note beifügt, bei den Mohammedanern der Fall war). Dennoch lernten sie Hebräisch, als die Sprache der Gebete, manche brachten es durch eigene Studien zu weiteren Kenntnissen.“ Für das männliche Geschlecht dagegen liegen hier sehr umfassende Lehrpläne vor. Das Studium beginnt sehr früh, schon mit dem dritten Lebensjahr; mit spätestens  $4\frac{1}{2}$  Jahren sollte das Hebräisch-Lesen schon zur vollen Fertigkeit gebracht sein, eine Forderung, hinter der wir in deutschen Schulen in Betreff des deutschen Leseunterrichts bekanntlich weit zurückbleiben. Sofort kommt eine Wissenschaft nach der andern an die Reihe bis zum 18. Jahr, in welchem sich der junge Mann verheirathen soll. Allein das Studium ist damit nicht zu Ende; bis zu diesem Zeitpunkt soll (S. 59) namentlich auswendig gelernt und dann erst selbstständiger auf die Gegenstände des Wissens und Forschens eingegangen werden. Ja, erst dem Verheiratheten wird (S. 167) das Studium der Metaphysik empfohlen, doch findet sich (S. 182) auch die Ansicht, daß, wer sich besonderer Anlage zu den Studien erfreue, besser thue, erst später zu heirathen. Geendet denkt sich aber der jüdische Pädagog (S. 153) die Studienzeit erst im 40. Jahr, in welchem der Mann erst reif zur Erkenntniß sei, — ein merkwürdiges Zusammentreffen jüdischer Erziehungsweisheit mit der Sage vom Schwabenalter. — Echt jüdisch sind die zum Theil kleinslichen, aber immer wohlgemeinten Anweisungen, wie der Lehrer sich Liebe und Aufmerksamkeit gewinnen, der Schüler sich stets mit Ehrfurcht gegen den Lehrer benehmen soll. Anweisungen zum Gebet fehlen nicht, dagegen tritt die Verpflichtung zur Haltung des Rituals und selbst die eigentlich sittliche Erziehung verhältnißmäßig mehr zurück, als wir dies aus Grund der alttestamentlichen Pädagogik erwarten sollten. — Die vielen Auszüge aus jüdischen Originalschriften bilden einen werthvollen Theil des Buches, da sie uns den eigenthümlichen Geist, den warmen Eifer und milden Ernst dieser uns so ferne stehenden Männer lebhaft empfinden lassen.

Eübigen.

Palmer.



**Jahrbücher**

für

**Deutsche Theologie**

herausgegeben

von

Dr. **Dorner** in Berlin,  
Dr. **Ehrenfeuchter** und Dr. **Wagenmann** in Göttingen,  
Dr. **Vanderer**, Dr. **Palmer** und Dr. **Weizsäcker** in Tübingen.

---

**Achtzehnter Band.**

---

**Gotha.**

Verlag von Rud. Besser.

1873.



# I n h a l t.

|                                                                                                                                                                  | Seite |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| Weizsäcker, die Decretale Licet de vitanda . . . . .                                                                                                             | 1     |
| Buddensieck, über eine vormosaische Sintfluthversion . . . . .                                                                                                   | 69    |
| Schmidt, die Auferstehung des Herrn und ihre Bedeutung für<br>seine Person und sein Werk, mit besonderer Beziehung auf<br>Keim's Leben Jesu von Nazara . . . . . | 87    |
| Weizsäcker, das Apostelconcil . . . . .                                                                                                                          | 191   |
| Saß, der sittliche Werth des Asketischen. Ein Kapitel aus der<br>Ethik . . . . .                                                                                 | 247   |
| Sack, über die Geburt des Herrn, Lukas 1, 35. . . . .                                                                                                            | 310   |
| Dieckel, die hebräische Geschichtschreibung . . . . .                                                                                                            | 365   |
| Düsterdieck, der Prophet Jesaja. Ein Vortrag . . . . .                                                                                                           | 386   |
| Schmidt, über den Begriff und die practische Bedeutung des<br>kirchlichen Dogma's . . . . .                                                                      | 406   |
| Wagenmann, kirchengeschichtliche Secularerinnerungen . . . . .                                                                                                   | 422   |
| Hörster, Makarius von Aegypten . . . . .                                                                                                                         | 439   |
| Jacoby, die constitutiven Factoren des apostolischen Gottesdienstes . . . . .                                                                                    | 539   |
| Luther, die Structur des ersten Briefs des Apostels Johannes . . . . .                                                                                           | 584   |
| Weizsäcker, die Kirchenverfassung des apostolischen Zeitalters . . . . .                                                                                         | 631   |
| Anzeige neuer Schriften:                                                                                                                                         |       |
| Alterthümer, die biblischen, herausgeg. vom Calver Verlagsverein . . . . .                                                                                       | 149   |
| Appellius, geistl. Selbstbekenntnisse über das Wesen und Leben der<br>evangel.-lutherischen Kirche . . . . .                                                     | 536   |
| Vandissin, Eulogius und Alvor . . . . .                                                                                                                          | 340   |
| Beyschlag, Karl Imm. Nisch . . . . .                                                                                                                             | 351   |
| die Paulinische Theodicee, Röm. 9—11 . . . . .                                                                                                                   | 508   |
| Redemann, Joh. Fr. Berlin . . . . .                                                                                                                              | 180   |
| Boden, Vertheidigung deutscher Classiker gegen neue Angriffe . . . . .                                                                                           | 350   |
| Brandes, des Apostels Paulus Sendschreiben an die Galater . . . . .                                                                                              | 336   |
| Dalton, die evang. Bewegung in Spanien . . . . .                                                                                                                 | 518   |
| Dubbers, das Oberammergauer Passionspiel . . . . .                                                                                                               | 181   |
| Ewald, die Lehre der Bibel von Gott. II. Bd. . . . .                                                                                                             | 502   |
| Fricke, de mente dogmatica loci Paulini ad Rom. 5. . . . .                                                                                                       | 679   |
| Füller, das Alte Testament dem Zweifel und dem Anstoß gegenüber . . . . .                                                                                        | 156   |
| Hebhardt, der Lehrbegriff der Apokalypse . . . . .                                                                                                               | 511   |
| Weiger, Geschichte der Juden in Berlin . . . . .                                                                                                                 | 519   |
| Wes, der Stufengang in Jesu Unterweisung seiner Jünger . . . . .                                                                                                 | 333   |
| Wodet, die Heiligkeit des Alten Testaments . . . . .                                                                                                             | 156   |
| Goodsir, seven homilies on ethnic inspiration . . . . .                                                                                                          | 166   |
| S. Gregorii papae M. regula pastoralis . . . . .                                                                                                                 | 687   |
| Wüdemann, das jüdische Unterrichtswesen . . . . .                                                                                                                | 707   |
| Hagenbach, Kirchengesch. von den ältesten Zeiten bis zum 19. Jahrh. . . . .                                                                                      | 524   |
| Hammerich, S. Birgitta, die nord. Prophetin u. Ordensstifterin . . . . .                                                                                         | 513   |
| Hardenberg, Fr. v., gen. Novalis. Eine Nachlese . . . . .                                                                                                        | 521   |
| Hartmann, Buddens rodivius . . . . .                                                                                                                             | 685   |
| Hepp, Geschichte der theolog. Facultät zu Marburg . . . . .                                                                                                      | 522   |
| Heßmann, philosophische Schriften . . . . .                                                                                                                      | 528   |
| Jauß, Wahrheit oder Täuschung? . . . . .                                                                                                                         | 333   |
| Jellinek, Bet ha-Midrash . . . . .                                                                                                                               | 507   |
| Kade, Ein feste Burg ist unser Got . . . . .                                                                                                                     | 343   |

|                                                                                                                             | Seite |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| Köhler, Luther's Reisen und ihre Bedeutung für das Werk der Reformation                                                     | 341   |
| Kolbe, Erzbischof Adalbert von Mainz u. Heinrich V.                                                                         | 174   |
| Kübel, Bibelfunde                                                                                                           | 154   |
| über christlichen Charakter                                                                                                 | 188   |
| Pipsius, über den Ursprung und den ältesten Gebrauch des Christen-<br>namens                                                | 512   |
| Luthardt, Vorträge über die Moral des Christenthums                                                                         | 182   |
| Müller, Briefe über die christliche Religion                                                                                | 190   |
| Nägelsbach, Gedanken über die Wiedergeburt                                                                                  | 360   |
| Nippold, Richard Rothe. I. Bd.                                                                                              | 351   |
| Noack, aus der Jordanwiege nach Golgatha                                                                                    | 330   |
| v. Dettlingen, die christliche Sittenlehre. 1. 2.                                                                           | 693   |
| Paul, Kant's Lehre vom idealen Christus                                                                                     | 533   |
| Peip, das Credo der Kirche und die Intelligenz des Zeitgeistes                                                              | 527   |
| Philaret, Geschichte der Kirche Rußlands                                                                                    | 171   |
| Plitt, Geschichte der lutherischen Mission                                                                                  | 177   |
| Preger, Dante's Matelda                                                                                                     | 684   |
| Rauwenhoff u. Nippold, Strauß' alter und neuer Glaube                                                                       | 688   |
| Reinlein, Papst Innocenz III. u. seine Schrift de contemptu mundi                                                           | 176   |
| Reuss, Bibliotheca Novi Test. Graeci                                                                                        | 152   |
| Richter-Dove, Lehrbuch des kathol. und evangel. Kirchenrechts                                                               | 361   |
| Rentsch, über Indogermanen- u. Semitenthum                                                                                  | 169   |
| Schmidt, die Paulinische Christologie                                                                                       | 157   |
| Schmoller, die Propheten Hosea, Joel und Amos                                                                               | 150   |
| Schöberlein, die Geheimnisse des Glaubens                                                                                   | 358   |
| Scholten, Geschichte der Religion und Philosophie                                                                           | 162   |
| Sednizky, Selbstbiographie                                                                                                  | 346   |
| Sevin, synopt. Erklärung der drei ersten Evangelien                                                                         | 677   |
| Stäblin, Catholicismus und Protestantismus                                                                                  | 532   |
| Süskind, Passionschule                                                                                                      | 705   |
| Thomas, la résurrection de Jésus-Christ                                                                                     | 334   |
| Tobler, Grundzüge der evangel. Geschichte                                                                                   | 331   |
| Treblin, die Lehre Jesu nach den drei ersten Evangelien                                                                     | 332   |
| Ulmann, Franz von Sickingen                                                                                                 | 515   |
| Vorträge über den ersten Artikel des christlichen Glaubens von Freytag,<br>Düsterdieck, Ahlhorn, Büttner, Niemann und Ivers | 181   |
| Weber, Einleitung in die heil. Schriften N. u. A. T.                                                                        | 156   |
| Weiß, Lehrbuch der bibl. Theologie des N. T.                                                                                | 675   |
| Wittichen, die Idee des Reiches Gottes                                                                                      | 324   |
| Zöckler, das Buch Job                                                                                                       | 150   |







GTU Library



3 2400 00294 9232

